

Otto
Weininger

**Perimmäisistä
kysymyksistä**

Toinen, korjailtu painos

Alkuteos
Über die letzten Dinge
(1904)

Suomentanut Matti Simola

Suomentajan kiitokset

Osa tämän kirjan teksteistä on ilmestynyt *Synteesi*-lehdessä (4/01, 3/05) sekä Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirjassa *Ajatus* 60 (2003). Kiitän luvasta julkaista ne tässä uudelleen.

Aivan erityisesti haluan kiittää dosentti Heikki Kannistoa, joka aikoinaan toimi *Ajatuksen* puolesta käännökseni (*Tieteen olemus*) tarkastajana. Myöhemmin kävimme Kanniston kanssa läpi myös *Metafyysikan* ja suurimman osan Gynt-esseetä. Kanniston panos näissä käännöksissä on huomattava.

Myös dialogi prof. Steven Burnsin kanssa tämän vuonna 2001 julkaiseman englanninnoksen *On Last Things* pohjalta on suuresti auttanut minua parantamaan käännöstä.

Kiitokset tri Waltraud Hirschille, Weininger-tekstien varmasti parhaalle tuntijalle koko maailmassa, sekä hänen miehelleen tri Klaus Hirschille ajasta, jonka sain viettää heidän kauniissa kodissaan, kauniissa Schwäbische Albin maisemissa. Kiitos myös tuesta, jota myöhemminkin sain yrittäessäni selvittää alkutekstin monia kummallisuuksia.

Kiitos prof. Allan Janikille, Weininger/Wittgenstein-tutkimuksen pioneerille, joka kutsui minut Innsbruckissa vuonna 2003 järjestämäänsä pienenmuotoiseen Weininger-symposiumiin.

Tri Esa Reunaselle ja lis. Harri Nurmiolle kiitokset vuosien varrella saamastani teknisestä tuesta, edelliselle myös tuesta käännöksen oikoluvussa.

Käännös on jo useita vuosia ollut luettavissa kotisivuiltani; pitkämielisen taittajan, maisteri Juhani Koiviston, ansiota on, että se nyt kokonaisuudessaan on saanut painomusteen pyhityksen.

Käännöstyöni pontimena ei ollut akateeminen ambitio, vaan koko projekti alkoi puhtaasta rakkaudesta; mutta tuskin koskaan olisin päässyt mihinkään konkreettiseen tulokseen, ellei tunteeseeni olisi myöhemmin sekoittunut myös annos mustasukkaisuutta. Ensimmäiset Weininger-käännökseni olin tehnyt joskus 1980-luvun loppupuolella, ja pitkään sain pitää Oton kokonaan itselläni; lähipiiriini ei kuulunut ketään, jolle edes tämän nimi olisi ollut tuttu, ja myös tuntemattomilla suorittamani pistokokeet antoivat aina negatiivisen tuloksen. Vasta kesällä 2001 sain tietää, että Panu Turunen oli edellisvuonna julkaissut valikoiman käännöksiä Weiningerin pääteoksesta *Geschlecht und Charakter*; ja tapaus oli täysin masentaa minut. Mutta kun vielä samana kesänä luin Mikko Salmelan muuten perusteellisen, suomalaista kulttuurifilosofiaa käsittelevän väitöskirjan, josta en edes Erik Ahlmanin kohdalta löytänyt minkäänlaista mainintaa Otto Weiningerista, päätin

alkaa aktiivisesti korjata sitä sotienjälkeistä aatehistoriallista vääristelyä, josta osan muodostaa tämä aivan systemaattiselta vaikuttava vaikeneminen Otto Weiningerin tuotannosta. Näin löysin tieni tuohon Allan Janikin ympärille muodostuneeseen, sanokaamme, Innsbruckin piiriin, ja tähän mennessä jo tunnen, että on myös velvollisuuteni viedä jonkinlaiseen päätökseen se, minkä olen joskus aloittanut – niin monia henkilöitä olen jo asiallani vaivannut ja niin paljon myös positiivista palautetta saanut; kiitos kaikille tässä nimeltä mainitsemattomille.

Itse en löytänyt Weiningeria Wittgensteinin kautta, mutta meneillään oleva yleismaailmallinen Weininger-renessanssi on suurelta osalta juuri Wittgenstein-tutkijoiden ansiota. Kiitoksena heidän työstään olkoon lyhyt historiikkini *Takaisin Weiningeriin*.

Olen käyttänyt alkuteoksen 1. painoksen pohjalta laadittua vuoden 1980 laitosta. Myöhemmistä painoksista tämän postuumina julkaistun kirjoitus- ja luonnoskokoelman toimittaja Moriz Rappaport oli jättänyt pois huomattavan osan *Viimeisistä aforismeista*. Itsekin olen poistanut useita, etupäässä juutalaisuutta koskevia aforismeja ja myös joitakin sellaisia aforismeja, jotka Rappaport säilytti myös myöhemmissä painoksissa. Olen myös ohittanut alaviitteenä olleen Arthur Gerberin runon. Muista runositaateista olen, paria poikkeusta lukuun ottamatta, valmistanut omat selkokieliset käännökseni, koska kanonisoidut käännökset olisivat olleet niin kaukana Weiningerin muokkaamista saksankielisistä käännöksistä, että tekstissä olevat viittaukset eivät aina olisi toimineet.

Takaisin Weiningeriin

Entisestä kulttuurista tulee rauniokasa ja lopulta tuhkakasa, mutta henget liikkuvat tuhkan yllä.

Ludwig Wittgenstein
(Heikki Nyman)

Suomen Filosofisen Yhdistyksen vuosikirjassa *Ajatus* ilmestyi vuonna 1954 Georg Henrik von Wrightin kirjoitus *Ludwig Wittgenstein: en biografisk skiss*. Sen eräässä kappaleessa von Wright luettelee niitä ”filosofian, uskonnon ja runouden väliselle raja-alueelle sijoittuvia kirjailijoita” (Augustinus, Pascal, Kierkegaard, Dostojevski, Tolstoi) joilta uskoo Wittgensteinin saaneen voimakkaampia vaikutteita kuin keneltäkään varsinaiselta filosofilta. Kappaleen päättää ajatusviivan edeltämä virke: ”Nämnas må här, att Wittgenstein mycket uppskattade Otto Weiningers egenartade produktion.”

Tämä lienee ensimmäinen kerta, kun painetussa sanassa on edes varovasti viitattu Weiningeriin yhtenä Wittgensteinille mahdollisesti vaikutteita antaneena ajattelijana. Varsinaisen Wittgenstein/Weininger-tutkimuksen alku on kuitenkin ajoitettava paljon myöhemmäksi, ehkä vuoteen 1977, jolloin ilmestyi von Wrightin toimittama Wittgenstein-valikoima *Vermischte Bemerkungen*. Tässä valikoimassa on Otto Weiningerin nimellä peräti kolme esiintymää, ensimmäinen merkinnässä vuodelta 1931 ja viimeinen merkinnässä vuodelta 1950. Keskimmäinen merkintä, sekin vuodelta 1931, sisältää tuon jo tähän mennessä hyvin kuuluisaksi tulleen listan ajattelijoina, joiden Wittgenstein katsoo vaikuttaneen filosofiaansa kaikkein syvimmin: Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russel, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa.

Herätti suurta hämmennystä, että tähän vain kymmenen nimen listaan, siis kaikkein terävimpään kärkeen, josta Wittgenstein oli jättänyt pois paitsi nuo yllä luetellut vanhemmat kirjailijat myös suuresti ihailemansa Freudin, sisältyi Otto Weininger, jota viimeistään toisen maailmansodan jälkeen on ollut ainakin poliittisesti korrektia pitää korkeintaan toisen tai kolmannen luokan ajattelijana, ellei peräti mielipuolena.

Tosin jo vuonna 1973 Allan Janik ja Stephen Toulmin olivat julkaisseet mainion teoksensa *Wittgenstein's Vienna*, jossa he yrittivät ratkaista Wittgensteinin ”arvoitusta” etsimällä johtolankoja tämän aikaisemmin pimeen jäänneestä wieniläisestä taustasta. Vielä tässä selvityksessä Weiningerilla on vain vaatimaton osa, mutta kohti 70-luvun loppua Janik alkoi vakuuttua tämän yhä suuremmasta merkityksestä Wittgensteinille, jos ei muuna niin ainakin vaikuttavana (ja varoittavana) esimerkkinä ajattelijasta, joka ”yrittää sanoa sellaista, minkä ainoastaan voi näyttää”.

Vuonna 1982 ilmestyi Jacques Le Riderin tutkimus *Le Cas Otto Weininger: Racines de l'antiféminisme et l'antisémitisme*. Se ei vielä luvannut Weiningerin filosofista arvonpalautusta enempää kuin aikaisempi, David Abrahamsonin ”case study” *The Mind and Death of a Genius* vuodelta 1946. Siinä tosin jo mainittiin myös Wittgenstein ja tämän koko aikuisen elämän kestänyt kiinnostus Weiningerin teksteihin, mutta luovuttiin kuitenkin etsimästä mitään filosofista, pelkästään tekstejä vertailemalla löytyvää vaikutussuhdetta. Maailmantuska, eettinen kilvoitus, itsemurha pakkomielleenä, torjuttu homoseksuaalisuus sekä juutalaisuus, nämä ja vain nämä olivat Le Riderin mukaan yhdistävinä tekijöinä.

Myöhemmin Rudolf Haller ja Brian McGuinness ovat etsineet ja myös löytäneet muutamia kohtia *Tractatuksesta*, joissa Weiningerin vaikutus on ilmeinen, mutta eivät ole edenneet tekstien osalta tämän pitemmälle. Myöskään Ray Monkin perusteellinen Wittgenstein-elämäkerta *The Duty of Genius* (1990) ei tunnusta mitään merkittävämpää filosofista vaikutusta.

Kaikki kuitenkin ovat yksimielisiä siitä, että kyseessä on Wittgensteinin kannalta erittäin antoisa, jokseenkin tarkkaan Weiningerin kuolemasta Wittgensteinin kuolemaan kestänyt *ystävyyssuhde*. On ilmeistä, että sama jo nuorena omaksuttu, weiningerilainen ”korkea, vaativa platooninen elämänsäsenne”, joka aikoinaan elähdytti myös Juhani Siljoa ja V.A. Koskenniemeä, on suuresti auttanut Wittgensteinia vielä tämän myöhemmässä, ”antiessentialistisessä” vaiheessa.

Ludwigin vanhempi sisko ja perheen intellektuelli, Margaret, seurasi tarkkaan Wienin kulttuurielämää, ja on otaksuttu, että hän ensimmäisenä olisi suosittelut Weiningeria kuuluisalle veljelleen, kun tämä oli vielä koulupoika. On myös esitetty, että Wittgenstein olisi osallistunut Weiningerin hautajaisiin, mikä on toistaiseksi vahvistamaton tieto. Mahdollisesti Margaret on vienyt sinne ehkä sattumalta Linzin reaalikoulusta lomalla olleen, tuolloin vasta 14-vuotiaan veljensä, joka itse tuskin vielä on voinut aavistaa tilaisuuden aatehistoriallista merkitystä.

Wittgensteinin *Muistikirjoista* löytyy vuodelta 1916 paljon merkintöjä, jotka viittaavat Weiningerin vaikutukseen. Samalta ajalta on säilynyt myös Ludwigin vanhimman siskon Herminen tälle lähettämä kirje, jossa on maininta jostakin Ludwigille kuuluvasta Weininger-kirjasta. Kirjeestä ei selviä onko kyseessä *Geschlecht und Charakter* vai *Über die letzten Dinge*. Tiedetään myös, että 30-luvun alussa Wittgenstein useasti suositteli Weiningeria oppilailleen ja ystävilleen. Erityisen tärkeä dokumentti Wittgenstein/Weininger-tutkimukselle on Wittgensteinin G.E. Moorelle vuonna 1931 lähettämä kirje, jossa edellinen ”kieltää” Weiningerin pääteoksen. Mitä tämä kielto tarkalleen tarkoittaa, siitä ei ole päästy täyteen varmuuteen. Erään tulkinnan mukaan Wittgenstein halusi sillä sanoutua irti Weiningerin yltiö-essentialismista – sikäli kuin Weininger sellaista edusti.

Tähän sopii lainata erästä valikoimasta *Vermischte Bemerkungen* löytyvää merkintää:

... koska peruskuva (Urbild) ja kuvattava kohde sekoitetaan keskenään, kohteeseen on dogmaattisesti liitettävä jotakin, minkä täytyy luonnehtia vain peruskuvaa. Toisaalta uskotaan, että tarkastelulla ei ole sitä yleisyyttä, joka sille halutaan antaa, jos se todella pitää paikkansa vain yhdestä tapauksesta. Mutta peruskuvahan on asetettava juuri siten, että se luonnehtii koko tarkastelutavan, määrää sen muodon. Se on siis kaiken huippuna ja yleispätevä siksi, että se määrää tarkastelun muodon, ei siksi, että kaikki, mikä pitää paikkansa vain siitä, väitetään kaikista tarkastelun kohteista. (1931)

(Heikki Nyman)

Tämän merkinnän on siis tehnyt *Tractatuksen* essentialismista jo etäännyttäessä ollut siirtymäkauden Wittgenstein. Mitä *filosofista* merkitystä Weiningerilla sitten olisi voinut olla Wittgensteinille enää tämän myöhemmässä vaiheessa? Tähän on aivan viimeisin tutkimus antanut vastaukseksi, että Weiningerin tekstejä tarkemmin lukemalla on Wittgenstein ehkä lopulta löytänyt myös tämän antiessentialismin. Tässä on viitattu mm. seuraavaan kohtaan teoksessa *Geschlecht und Charakter*:

Minkään elion sukupuolta ei voida määrittää yhdeksi kahdesta. Jokainen yksilö löytyy kahden pisteen *välistä*, näistä pisteistä ei yksikään. Tieteen tehtävä on todeta jokaisen yksilön sijainti tällä janalla, jota ei pidä ymmärtää miksikään metafysisen olopiiriin kuuluvaksi, kokemusmaailman yläpuolella olevaksi, vaan konstruktioksi, joka heuristisista syistä on välttämätön, kun todellisuutta halutaan kuvata mahdollisimman täydellisesti.

Vaatimattomasta alusta on siis päästy hypoteesiin, että Weiningerilla olisi ollut vaikutusta myös Wittgensteinin myöhempään filosofiaan; hiukan kär-

jistäen: on kaksi Wittgensteinia, joista ensimmäinen ymmärsi Weiningerin väärin ja toinen oikein.

On paljon mahdollista, että Weininger oli ensimmäinen ja viimeinen filosofi, jota Wittgenstein luki. Toki Wittgensteinin filosofiassa on paljon sellaista, mikä ei mitenkään liity Weiningeriin; mutta oliko Wittgenstein loppuun asti ehkä sittenkin henkisesti lähempänä Weiningeria kuin kollegojaan Cambridgessa, ja oliko hänen kuiva, englantilaistyyppinen filosofiansa vain uusissa olosuhteissa tehty välttämätön myönnytys? Siitä kulttuurista nimitäin, missä Weininger oli elänyt ja Wittgenstein kasvanut mieheksi, tehtiin ensin ”rauniokasa” ja sitten ”tuhkakasa”, ja on ilmeistä, että Wittgensteinilla on ollut tarve aina välillä hakea lämpöä tuosta ensimmäistä maailmansotaa edeltäneestä ”viattomuuden ajan” idealismista, jota edusti juuri Weininger sen korkeimmassa potenssissa.

*

Jo neljä tieteellistä Weininger-symposiumia on pidetty: Rooma 1993, (suunniteltuun vuoden 1995 Wienin kongressiin ei saatu rahoitusta), Québec 2001, Innsbruck 2003, Brighton 2003. Vauhtia Weininger- tai pikemminkin Wittgenstein/Weininger-tutkimukselle ovat antaneet tuoreet käännökset *On Last Things* 2001 (Edwin Mellen Press) ja *Sex and Character* 2005 (Indiana University Press). Sen viimeisin sana on luettavissa David G. Sternin ja Béla Szabadosin toimittamasta, vuoden 2004 syyskuussa ilmestyneestä kokoelmasta *Wittgenstein Reads Weininger* (Cambridge University Press). Wittgensteinin Weininger-vaikutteiden jäljittämisessä pääsee kirjoittajista (Béla Szabados, Allan Janik, Steven Burns, Joachim Schulte, Daniel Steuer, David G. Stern) ehkä positiivisimpaan tulokseen Béla Szabados, esseessään *Eggshells or Nourishing Yolk?* Weiningerin pääteoksesta on saatavilla myös Robert Willisin vuonna 2004 valmistunut kaksikielinen, ”interlineaarinen” englanninnos. Parhaillaan (2006) Allan Janik ja Waltraud Hirsch ovat kokoamassa Weiningerin kirjoista ja kirjeistä tekstikriittistä online-laitosta.

Weiningerin postuumisti julkaistun tekstikokoelman *Über die letzten Dinge* osastoon *Metafysiikka* sisältyvällä *Eläinpsykologialla* on Weininger-tutkimuksessa erityisasema, kahdestakin syystä. Sitä on pidetty osoituksena tekijän mielisairaudesta, ja siihen on viitattu, kun on haluttu kyseenalaistaa tämän muidenkin kirjoitusten arvo. Toisaalta on säilynyt Georg Henrik von Wrightin suullinen lausunto, jonka mukaan Wittgenstein, jonka tiedetään

suuresti arvostaneen Weiningerin *koko* tuotantoa, kiitti vanhoilla päivillään erityisesti tämän eläinpsykologiaa.

Metafyysiikka oli myös ensimmäinen, joka kyseisistä teksteistä käännettiin englanniksi, julkaisuun *Journal of Philosophical Research* vol. XV, 1989-90. Samalta kääntäjältä, prof. Steven Burnsilta, ilmestyi vuonna 2001 kokoelman täydellinen käännös *On Last Things*, johon *Metafyysiikan* osalta on mahdollisesti tehty muutoksia. Olen suomennostyössäni paikoin ottanut tukea tuosta aikaisemmasta versiosta, mutta paljon suuremmassa määrin on lopputulokseen vaikuttanut käännöksen tarkastajalta, dosentti Heikki Kan-nistolta, saamani apu.

On muistettava, että kyseessä on vain luonnos, josta Weininger ilmeisesti aikoi johdantoa johonkin paljon laajempaan esitykseen. Oheislukemistona voi käyttää yllämainittua kokoelmaa esseitä, joista yksi (David G. Stern: *Weininger and Wittgenstein on "Animal Psychology"*) on kokonaan omis-tettu eläinpsykologialle.

Matti Simola

Sisältö

Ibsen ja Peer Gynt (Sisältää huomioita erotiikasta, vihasta ja rakkaudesta, rikoksesta, isän ja pojan ideoista)	15
Aforistiseksi jäänyttä (Sisältää sadismin ja masokismin psykologiaa, murhan psykologiaa, huomioita etiikasta, perisynnistä jne.)	55
Huomautus	77
Luonneopista	79
Etsijä ja Pappi	80
Friedrich Schilleristä	83
Richard Wagnerin teosten, erityisesti hänen Parsifalinsa ajatussisällöstä	87
Ajan yksisuuntaisuudesta ja sen eettisestä merkityksestä sekä pohdintoja ajasta, avaruudesta ja tahdosta yleensä	93
Syklisistä liikkeistä	94
Aikaprobleema	99
Lisäys	105
Metafysiikka (Sisältää universaalin <i>symboliikan</i> idean, eläinpsykologian (johon liittyy melko täydellinen <i>rikollisen</i> psykologia) jne.)	107
Metafysiikka	108
Eläinpsykologia	110
<i>Koira</i>	115
<i>Hevonen</i>	117
<i>Muutamia yleisempiä huomautuksia</i>	119
Kasvit	121
Epäorgaaninen luonto	121
Kulttuuri ja sen suhde uskomiseen, pelkäämiseen ja tietämiseen	125
Tiede ja kulttuuri	126
<i>I. Tieteen olemus</i>	126
<i>II. Kulttuurin käsite</i>	139
<i>III. Tieteen merkitys kulttuurille</i>	146
Viimeiset aforismit	159

Ibsen ja Peer Gynt

**(Sisältää huomioita erotiikasta, vihasta ja rakkaudesta,
rikoksesta, isän ja pojan ideoista)**

Henrik Ibsenistä ja hänen runoelmastaan *Peer Gynt*

(Runoilijan 75-vuotissyntymäpäiväksi)

Suhteessamme kenen tahansa taiteilijan tuotantoon on meidän hyvä tehdä itsellemme selväksi: löydämmekö siitä valaisevia ajatuksia tai jonkin ratkaisun, joka vaikuttaa meihin vapauttavasti, muodon, joka tyydyttää meitä ja näyttää vastaavan sisältöä, taidokkuutta, joka saa meidät kadehtimaan taiteilijaa, mielikuvitusta, josta pidämme tai jota myös saatamme pelätä; ja toisaalta mitä kaikkea tekijä kaikessa subjektiivisuudessaan on itsestään teoksiinsa tunkenut, ei minään suurena ajattelijana ja muodon antajana, vaan ihmisenä *vailla neroutta*. Nimenomaan tämä jälkimmäinen näyttäisi olevan se, joka määrää hänen taiteensa omaperäisen ”tyylin”. Tosin vain nerokkaat ihmiset voivat löytää *oman* tyyliä, mutta *erot* tyylien välillä ovat peräisin muista yksilöllisistä eroista, ja tunteenomainen suhtautumisemme taiteilijaan määräytyy aina sen mukaan, miten läheinen tai vieras tämän ominaislaatu on suhteessa omaamme – ihmisten valtaenemmistö määrittelee lopullisen kantansa taiteilijaan yksinomaan tämän perusteella.

Tämä on otettava huomioon, mikäli haluaa ymmärtää nykypolven ja sen äänitorvien suhdetta Ibseniin. Hänen asiansa ei enää kuulu niihin, joiden puolesta tai joita vastaan kiivaillaan. Hän on ”moderni” olematta silti lainkaan ”muodikas”. Kaikki ovat häntä jo kauan sitten lukeneet, yhtä hän on oudosti vetänyt puoleensa, toisen jättänyt kylmäksi ja ollut kolmannelle äärimmäisen vastenmielinen; tiedetään, että hän ”on” naisten puolesta ja elämänvalhetta vastaan, ja hänen dialogiansa ylistetään. Hänen puolestaan ei agitoida, kuten Goethen puolesta, eikä häntä haukuta, kuten Schilleriä. Mies, jonka kirjoja voi ostaa muutamalla markalla, voi tuskin jo tänään vuoksi tyydyttää sitä kalliiksi tulevaa henkistä koreilunhalua, joka on ominaista tuolle kulttuurin roskaväelle, jolle sen lukemilla kirjoillakin on merkitystä vain erikoisena *kalustuksena*; niin omituiselta kuin tämä selitys nykyiselle Ibsenin halveksunnalle tai viileälle Ibsenin tunnustamiselle kuulostaakin, se ei ole yhtään omituisempi kuin ne monet vaikuttimet, jotka nykyään suistavat taiteellisia suuruuksia valtaistuimelta ja nostavat uusia tilalle. Aikakausi, joka tiedottomasti häpeää raakuuteensa kätkeytyvää sisältä *epävarmuutta*, jolle se nousukasmaisen epätoivoisesti etsii vastapai-

noa, haluaa uskoa löytäneensä jotakin jo sellaisilta kaikkea suuruutta vailla olevilta *idylli*-kirjailijoilta kuten Gottfried Keller tai Theodor Storm, jotka se, pelkäämättä joutuvansa naurunalaiseksi, uskaltaa mainita samaan hengenvetoon Goethen kanssa, sen sijaan että valppaasti vain yrittäisi keskittyä oman sielunsa tutkisteluun, minkä taas täytyisi epämiellyttävästi muistuttaa sitä Ibsenistä. Tämä taiteilija onkin saanut kokea erityistä vainoa jo kolmasti. Nuorena miehenä hän joutui tuon tanskalaisen journalistin (Georg Brandes; *suum. huom.*) kynsiin, jonka on kiittäminen maineestaan lähinnä vain vietinomaista haluaan haastatella kaikkia Euroopan kuuluisuuksia ja jonka uskomattoman lattea retoriikka, jolla hän kävi läpi 1800-luvun kirjallisia virtauksia, saattoi tuntua houkuttelevalta vain siksi, että aikaisempi akateeminen kirjallisuushistoria oli aiheuttanut niin paljon kärsimystä. Toinen Ibsenin teoksiin osunut kohtalon isku oli sattuma, jota ei sellaisena pidetty vaan joka haluttiin tulkita kausaalisesti, sattuma että samaan aikaan naiset alkoivat vaatia pääsyä porvarillisiin ammatteihin. Syvällisemmille luonteille oli ymmärrettävästi vastenmielistä asettua puolustamaan miestä, joka sai tukea näkemyksilleen erityisesti naisilta. Kolmas isku oli, kun lopulta myös nykyiset miespuoliset teoreetikkomme ottivat hänet omakseen. Sosialismi sekä darwinistinen etiikka (Gattungsethik) vaativat hänestä osaansa. Eniten kohua herättivät juuri ne Ibsenin runoelmat, joilla on osaksi myös joku selkeämmin aikaansidottu tendenssi ja joiden arvo siksi on myös vähemmän pysyvä; niistä löydettiin selviä vaikutteita noista ajan muotivirtauksista. Aivan kuten 1800-luvun jälkipuoliskolla Faustin viimeiset sanat yhä välittömämmin yhdistettiin ”työn lauluun”, samoin tulkitsivat kaikki kumpaakin sukupuolta olevat naiset *Pikku Eyolfin* lopun toiveeksi ”lapsen vuosisadasta”. Ja naisellisuuden toinen puoli, ”rakkauselämä”, tuli täysin huomioiduksi *Kummittelijoissa*, draamassa, josta Ibsen parhaiten tunnetaan ja joka aikanaan ilahdutti myös darwinistia, joka näki siinä vain yhden perinnöllisyshygieenisten teorioiden populaarin sovelluksen, verrattoman pelotteluvälineen kaikkiin koteihin ja kouluihin. Elähtäneet sosialistit vihdoin näkivät Ibsenissä vielä sekavan ja epävarman edeltäjän Nietzscheille. Molempien suuntien fraasinikkareille oli hänen rikas symbolisminsa vastenmielistä, ja symbolisteista taas hän oli liian vähän tunnelmaihminen, liian *looginen*, liian *kylmä*.

Nämä ovat ne yhteensattumat, jotka ovat luoneet tuon ikävystyttävän ja alakuloisen tunnelman Ibsenin nimen ympärille. Edistysmielisille se on pelkkä trivialiteetti, klassisistista jäljittelyä vastaan käydyssä ja jo voitettussa taistelussa loppuunkäytetty tunnussana; uskotaan, että hänen sanomaan-

sa on kyllästymiseen asti opiskeltu ja että se jo aikoja sitten on kokonaan omaksuttu. Heille hän on vain eräs uuden ajan jo tähän mennessä täysin palvellettu airut, jonka teosten sisältö muka on ehditty myöhemmin saattaa vakaalle tieteelliselle perustalle: mikään ei voisi olla taideteokselle turmiollisempaa kuin tämä. Erityisesti se, että hän on kaikille tuttu ja että monet hänen draamoistaan eivät kohtaa enää minkäänlaista vastustusta, on omiaan tekemään hänestä eilispäivän sankarin.

Tilanne onkin erinomaisen piinallinen sille, joka vielä tänään haluaa sanoa jotakin Ibsenistä. Hän on vaarassa tulla leimatuksi yhdeksi noista hiukan jälkeenjääneistä, jotka muotimaailman uutuudet, kuten kiintotähtien säteet maan, saavuttavat vasta vuosikymmenten kuluttua. Ja se, joka näkee juuri tämän taiteilijan teokset, erityisesti hänen valtavimman draamallisen runoelmansa *Peer Gyntin*, ei vain *yhtä* aikakautta, vaan ikuisuutta varten tuotetuiksi, tietää kyllä kenen *puolesta*, mutta ei välttämättä ketä *vastaan* hän todistaa.

Ennen kuin käymme erittelemään *Peer Gyntin* ajatussisältöä, on vielä nimenomaisesti torjuttava tuo niin yleiseksi tullut käsitys, että kyseisessä runoelmassa vain haluttaisiin naureskella norjalaisuudelle ja että se siis voisi olla täysin ymmärrettävä ainoastaan runoilijan maanmiehille. Joidenkin *Peer Gyntin* kohtien ja kohtausten osalta tämä varmasti pitääkin paikkansa. *Mutta sen sankarissa on kyse aivan yleisestä ihmisyydestä*. Jos lukija vielä tästä eteenpäin jaksaa seurata esitystämme, tai jos hän jopa joskus myöhemmin suo itselleen nautinnon lukea uudestaan puheena olevan runoelman, tulee hänestä tuo yleinen käsitys sen erityisestä norjalaisuudesta varmasti tuntumaan yhtä asiattomalta kuin väite, että Goethe *Faustissaan* olisi vain halunnut kirjoittaa satiirin saksalaisesta opiskelijaelämästä. Missään ei Ibsen varmastikaan ole saanut vähemmän ymmärtämystä osakseen kuin juuri kotiseudullaan. Siellä missä Knut Hamsunia, jonka *Pan* on ehkä kaunein romaani mitä koskaan on kirjoitettu, pidetään aivan keskinkertaisena kynäilijänä ja missä hänet asetetaan kauaksi pelkästään lahjakkaan *Garborgin* alapuolelle, siellä missä aina puhutaan vain Ibsenistä ja Björnsonista ja missä, kuten erityisesti Kristianiassa, *Peer Gyntiä* esitetään sirkusyleisölle tavalla, jota ei parhaalla tahdollakaan voi nimittää muuta kuin idioottimaiseksi, siellä on myös Ibsenin täytynyt kärsiä hirvittäviä ympäristönsä aiheuttamia tuskia. Hän onkin epilogissaan selvästi antanut ymmärtää kuinka vähän häntä itseään on ymmärretty.

Peer Gynt on lunastusdraama, ja yksi suurimmista, se tunnustettakoon jo aivan aluksi. Syvällisempänä ja yleispätevämpänä kuin mikään Shake-

spearen näytelmistä, eikä näitä yhtään vähemmän kauniina, aistillisessa hehkussaan kaikista muista Ibsenin teoksista erottuvana suurenmoisena hahmotelmana se on samalla tasolla ja toteutuksensa rajuudessa vieläpä paljon ylempänä kuin Goethen *Faust* ja jo melkein hipoo Richard Wagnerin ”*Tristanin*” ja *Parsifalin* korkeuksia. Yhteistä näiden kolmen runoelman kanssa sillä on se, että se asettaa ihmisyys-kysymyksen koko sen laajuudessa, kaikkein armottomimpine vaihtoehtoineen.

Peer Gyntin ydin on siinä merkityksessä, mikä rakastetulla naisella on miehelle, ja on toivotonta yrittää ymmärtää kyseistä runoelmaa ennen kuin tuo merkitys on kunnolla selvinnyt.

Tuo merkitys tosin muistuttaa aluksi sangen vähän *Parsifalista* tai ”*Tristanista*”, pikemminkin se muistuttaa naisten roolista Wagnerin ensimmäisissä draamoissa, *Lentävässä Hollantilaisessa* ja *Tannhäuserissa*, Dantea, Goetheta. Solveig on Virgo immaculata, jota rakastetaan mutta jota ei himoita, Madonna, Beatrice. Ihminen – kukaan ihminen, ja tässä juuri on rakkauden suuri arvoitus samoin kuin lyhyesti ilmaistuna koko *Peer Gyntin* varsinainen sisältö – *ei ole koskaan niin kokonaan oma itsensä kuin ollessaan rakastunut*. Rakkaus on ihmiselle *yksi mahdollisuus* ja varmasti yleisin, helpoin mahdollisuus, *tulla tietoiseksi omasta minästä*, omasta persoonasta, omasta yksilöllisyydestä, omasta **sielusta**. Se että hän on *hän*, oma ihmisensä, maailman keskipiste, eikä vain yksi liukeneva, aistimusmeressä ajelehtiva partikkeli, se tulee ihmiselle, sikäli kuin on lainkaan tullakseen, toisin kuin noille moderneille, sitkeille minän kieltäjille, ilmeiseksi useimmiten vasta kun hän *rakastuu*. Siksi rakkaus tekee monista ihmisistä mystikkoja ja on kyennyt muuttamaan sellaiseksi niinkin arkipäiväisen tyypin (Erfahrungsphilister) kuin Auguste Comten. Filosofeilla tämän aktin, jota he (Schelling, Bahnsen, Maine de Biran, Augustinus) kutsuvat ”subjektin intuitiiviseksi itseymmärykseksi”, käynnistää pikemminkin eettinen pohdiskelu ja tietoisuus omasta yksinäisyydestä maailmankaikkeudessa. Taiteilijat taas kokevat juuri ”ikuisesti naisellisen” siksi, mikä *heitä* ennen kaikkea vetää puoleensa, joskin, kuten filosofeille, myös heille moraalinen ongelma on se, mille heidän selkeytensä tai hämäryytensä viimekädessä perustuu.

Se mikä *Peer Gyntin* vapahtaa – tätä runoelman syvällisintä puolta on kaikkein vähiten ymmärretty – on Ibsenin mukaan – ja tässä hän kohoaa todellisuudentajussaan korkealle nuoren Wagnerin yläpuolelle – ei elävä, lihallinen Solveig, jollaiseksi kelpaisi kuka tahansa nuori hanhi, vaan Solveig *Peerissä*, siis tuo *mahdollisuus, joka on hänessä itsessään* ja joka antaa hänelle tarvittavan voiman. Tätä mahdollisuutta löytää parempi minänsä Sol-

veigin avulla, tätä rakastamalla, hän on lyönyt laimin koko elämänsä ajan. Vain siksi voi Solveig sanoa hänelle: Sinä, sinun todellinen (intelligiibeli) olemuksesi, on ollut minun luonani koko elämäsi, kun Peer Gynt kysyy häneltä, *tai pikemminkin itseltään*, täysin neuvottomana:

Missä olin oma itseni, ehyt ja tosi?

Missä olin Jumalan merkki otsassani?

Hän oli jo syvästi tuntenut olevansa kuin sipuli: pelkkiä kuoria ilman ydintä, pelkkiä attribuutteja ja moodeja ilman substanssia.

Lukijaa ehkä ihmetyttää tämä kovin filosofinen Ibsenin tulkinta, etenkin kun tämä juuri *Peer Gyntissä* teki pilaa saksalaisesta (erityisesti Hegelin) filosofiasta.

Ibsen kuuluukin niihin suurmiehiin, joilla ei ole mitään kovin läheistä suhdetta heitä *ennen* ajateltuun ja runoiltuun. Muita hänen kaltaisiaan ovat esimerkiksi Zola ja Knut Hamsun, äärimmäisinä tämän tyyppin edustajina mainittakoon Kleist ja Shelley; filosofeista Giordano Bruno ja Kant ja aivan erityisesti Descartes, Sokrates ja Fechner. On myös suurmiehiä, joilla on voimakas tarve liittyä johonkin traditioon.¹ Tällaisia ovat mitä suurimmassa määrin Goethe, Wagner, lisäksi Grillparzer, Herder ja *romantikot* yleisemminkin; filosofeista Platon², Leibniz, Hegel, Nietzsche ja melkeinpä vielä enemmän Schopenhauer.

Muusikoista kuulunevat Beethoven ja Bruckner ensimmäiseen ja Schumann toiseen lajiin. Nämä ovat tietenkin vain kaksi vastapoolia, joiden välille sijoittuu koko joukko sekamuotoja. Jotakin tämän kaltaista on saattanut liikkua myös Carlylen ja Emersonin mielessä näiden tehdessä ”runoilijan” ja ”kirjailijan” välillä eron, jota uusi jakomme näyttää laajentavan ja tarkemmin perustelevan. Missä näiden luonne-erojen syvemmät juuret ovat, on vaikea ongelma, jota en ole onnistunut ratkaisemaan.

Olin puhumassa Ibsenistä. Juuri hänen ilmeisen puutteellisen filosofisen kirjallisuuden tuntemuksensa täytyy selittää tuo voimakas ja alkukantainen kiinnostus kaikkein keskeisiin eettisiin kysymyksiin. Lukeneemman Ibsenin olisi täytynyt tietää, että *hänen runoutensa on vain Kantin filosofiaa*. Ainoastaan Kant ja Ibsen ovat ymmärtäneet, että totuus ja valhe muodostavat kaikkein syvimmän eettisen ongelman (Fichten, joka vain ensimmäisenä omaksui Kantin perinnön, voin hyvin ohittaa); kukaan kolmas heidän lisäksi ei ole käsittänyt, että totuus edellyttää yksilöllisyyttä eli minää korkeammassa merkityksessä, ja tämä juuri on Ibsenin *Peer Gyntin* yhtä hyvin

kuin *Käytännöllisen järjen kritiikin* opetus; kukaan muu heidän lisäksi ei ole uskaltanut astua ihmiskunnan eteen ja asettaa moraalista vaatimusta sen koko ankaruudessa ja järkähtämättömyydessä, juuri sellaisena kuin sen ihmisen sisäinen ääni tosiasiallisesti asettaa, kaiken muun uskonnon, filosofian ja taiteen aina suostuessa kompromisseihin. ”Kaikki tai ei mitään”, näin puhuu Kant, ja näin puhuu Ibsenin Brand, ja myös heidän kohtalonsa on sama, aina sanaan rigoristi asti, jolla kaikki puolinaiset ja vilpilliset luonteet ovat molemmille vastanneet. Erityisesti valheen probleema on askarruttanut Ibseniä alusta loppuun, *Rakkauden komediasta* Skulen, *Kansanhollisen* ja Hjalmarin kautta aina Gabriel Borkmanin ja Foldalin ystävyYTEEN. Syvimmälle hän on kuitenkin tunkeutunut suurimmassa runoelmassaan, *Peer Gyntissä*.

Tohtori Begriffenfeldt, jossa niin yleisesti on nähty vain saksalaisen oppineen ivamukaelma, on toki paljon enemmän kuin pelkkä karikatyyri. Sillä hän tunnistaa heti tuon gyntiläisen minän (”empiirisen minän”) koko ontouden ja tietää missä Peer Gyntin keisarius yksin tunnustetaan; hullujen huoneessa, heikkomielisten parissa, joilta järki (taas kantilaisessa mielessä) kokonaan puuttuu.³

Ibsen tietää (ja vaikka hän ei opeta sitä käsitteillä, hänen kuvauksensa Peer Gyntistä osoittaa selvästi), että ainoa, mikä antaa ihmiselle arvon, on se, että hänellä on (”intelligiibeli”) *minä, persoonallisuus*, ja että sellaisen puuttuessa ihmisessä herää tarve tavoitella arvoa jostakin itsensä ulkopuolelta. Että tahdolla valtaan on juurensa pohjattoman syvällä kaikissa elävissä olennoissa, on Nietzschen suurenmoinen oivallus, joka pitkään sai jäädä hänen aivan liian suurta huomiota saaneiden rodunjalostusihanteidensa varjoon, mutta uskoakseni ihmisessä, erotukseksi eläimestä, on syvimmällä, ei suinkaan tahto valtaan, vaan *tahto arvoon*. Oman arvon puute johtaa pyrkimykseen hankkia arvoa jostakin muualta; tämä on kaiken kerskumisen, kaiken huijauksen takana, sanan laajassa merkityksessä. Juuri tahto arvoon luo ihmisen, miehen *ja* naisen, ihmisenä. Jos ihminen – ja tämä pätee *aina* naisten kohdalla – ei kykene ammentamaan arvoa omasta itsestään, arvoa omassa silmissään, pyrkii hän hankkimaan sitä toiselta, toisen silmissä; tällöin toimitaan aina sen ehdoilla, jolla kulloinkin on tuomiovalta. Varmaa on, että jokainen ihminen, tavalla tai toisella, toisin kuin eläimet, joiden ponnistelut tähtäävät vain mielihyvään ja luonnollisten viettien tyydyttämiseen, pyrkii *voittamaan* mahdollisimman paljon *arvoa itselleen*.

Peer Gyntin, jolla ei vielä ole mitään omaa arvoa, opimmekin heti ensimmäisessä näytöksessä tuntemaan kerskurina ja suupalttina.

Ibsen tietää, että persoonallisuus ihmisessä ilmenee ennen kaikkea pyrkimyksenä noudattaa ihmisessä itsessään olevaa moraalilakia. Peer Gynt, jonka, käyttäkseni Schopenhauerin termiä, ”painopiste” (Schwerpunkt) on tämän ulkopuolella,⁴ joutuu peikkojen valtakuntaan, jonka tunnussana kuuluu: peikko, ole itse itsellesi *kylliksi*; sillä olenolta ilman intelligiibelistä subjektista lähtöisin olevaa moraalialia puuttuu myös halu itse *tulla kokonaan* tällaiseksi intelligiibeliksi olennoksi, puhtaaksi minäksi. Sillä ei ole tarvetta tulla täydelliseksi, se ei tunne tuota Kantin enimmäkseen väärin ymmärrettyä ”progressia” kohti eettistä ihannetta. *Eläimet ovat itselleen kylliksi*. Siksi Peer Gyntin apinanhäntä oli täysin ansaittu. Ibsen tietää, että jos ihmisellä ei ole Minää sanan korkeammassa merkityksessä, ei hän voi myöskään tunnustaa Sinää toisessa ihmisessä, mikä vasta olisi perusedellytys kaikelle altruismille. Hän tietää, että itsekunnioitus on edellytys toisen kunnioittamiselle ja individualismi siis egoismin täydellinen vastakohta. Siksi hän esittää Peer Gyntin ahdasmielisenä ja itsekkäänä.

Ihminen on Ibsenille samoin kuin Kantille eläimen ja jonkin korkeamman välimuoto, Goethelle rapaa ja tulta, Nietzschele samalla kertaa sekä savi että saventalaja. *Tuleeko moraalilaki voittamaan vai tuhoutuuko ihminen sieluttomana ja arvottomana? Tämän kysymyksen Ibsen esittää tapauksena Peer Gynt*. Ihminen olisi Jumalan epäonnistunut yritys ja täytyisi valaa uudelleen, jos hän vain ”loppuun asti uhmaa alkuperäistä tarkoitustaan”, eli jos hän loppuun asti pysyy uskottomana hänen itsensä sisällä olevalle Korkeammalle, Logokselle, Hengelle, Järjelle (Kantin merkityksessä). Napinvalaja esittää *Peer Gyntissä*, nimensä ja ulkoisen olemuksensa puolesta niin vähän mahtipontisesti kuin mahdollista, Jumaluutta, joka Ibsenille kuten myös Kantille ja Platonille merkitsee eettisyyden ideaa ja sen ihmiskunnalle asettamia velvoitteita.

Sinut oli aiottu kirikkaaksi napiksi maailman liiviin, mutta raksi epäonnistui.

Suurenmoinen on kohtaus, jossa Peer Gynt, jota (kuten juuri ihmisten enemmistöä) vain kaksi asiaa, rakkaus ja kuolema, voivat kohottaa moraalisesti, vasta aivan kuolemaisillaan alkaa pohtia elämänsä sisältöä ja pakottaa esiin muiston toisensa jälkeen todistaakseen itselleen, ettei hän ole kokonaan joutunut hukkaan ja että hänen elämällään on sittenkin ollut tarkoitus. Tällaisella voimalla ja taidolla ei vertauskuvallista kerrontaa ole maailmankirjallisuudessa toteutettu ehkä koskaan muulloin. Kaikki hahmot on kuvattu

mahdollisimman taloudellisesti, eikä niiden olemassaoloa ja olemusta ole pyritty perustelevaan yhdelläkään turhalla koristeella; ne elävät *niin*, että suhtaudumme niihin kuin lapset satuhahmoihin: pidämme niiden esiintymistä niin *itsestään selvänä*, että Ibsenin ei tarvinnut antaa niille mitään helposti käsitettäviä abstrakteja nimiä, jotka tosin olisivat tehneet niiden syvemmän yleispätevän merkityksen ilmeisemmäksi. Napinvalaja on omatunto, jonka kautta Ibsenillä, kuten Kantilla ja Sokrateella, Jumalallinen ("Mestari") puhuu ihmiselle; ja kun hänen omatuntonsa vaatimalla vaatii, pyrkii Peer todistamaan itsensä aikaisemmalla elämällään. Hän ei tunne itseään vielä lainkaan syylliseksi, hän ei vielä ota vastatakseen teoistaan, hän tahtoo pikemminkin vain pelastaa itsensä moraalilain uhkaavalta vaatimukselta: ikään kuin se voitaisiin saada vaikenemaan, *jotta sitten taas voitaisiin tehdä muuta*; ikään kuin siitä selvittäisiin kertamaksulla, jonka jälkeen se ei velvoittaisi enää mihinkään. Peer Gynt on edelleenkin liian sokea tajutakseen, että "vain se ansaitsee vapauden ja elämän, jonka täytyy *päivittäin* voittaa ne itselleen". Hänen mieleensä ei johdu, että hän vain yrittää lepytellä omaatuntoaan. Hän saattaa ainoastaan muistella Dovre-ukkoa ja elämänsä peikkojen valtakunnassa. Apinanhännästä hän tosin on kieltäytynyt, itse hän ei ole kokonaan muuttunut eläimeksi; mutta hän on kuitenkin tullut *syylliseksi* eläinten valtakunnassa, hänellä on peikkokuninkaan tyttären kanssa lapsi; hän on hyväksynyt peikkojen tunnuslauseen, ollut tyytyväinen itseensä ja kieltäytynyt kaikesta kilvoituksesta. Vasta nyt hän huomaa, että sielu on toki jotakin aivan muuta kuin ruumiin ja sen halujen tai haluttomuuden pyhittäjä, halujen, joita hän aikaisemmin (neljännen näytöksen alku) harkitun suruttomasti tyydytti ja joiden muodostamasta "minästä" hän oli suorastaan ylpeä; vasta nyt hän huomaa kuinka vähän merkitsee yksi empiirisestä minästä irti repäisty sormi, jos tästä hinnasta saa säilyttää yksilöllisyytensä (jonka merkitystä hän ei aikaisemmin kyennyt käsittämään). "Sillä mitä se hyödyttää ihmistä, vaikka hän voittaisi omaksensa koko maailman, mutta saisi sielullensa vahingon?" Nyt hän oivaltaa, että korkeampi ja alempi minä taistelevat keskenään ja että toisen täydellinen voitto merkitsee toisen kuolemaa. "Olla oma itsensä merkitsee itsensä kuolettamista."⁵ Tämä kaikki hänen täytyy sanoa itselleen ja tuomita itsensä. Nyt hän johtuu ajattelemaan, eikö hänen kutsumuksenaan ("Mestarin tarkoituksena", jota hänen olisi tullut "nimikilpenään" kantaa) olekin ollut *periaatteellisesti ja tietoisesti* rikkoo kaikessa tuota toista kutsumusta vastaan, pyrkii torjumaan se. Eikö hän sentään ole ollut ainakin *paha*, ainakin *jotakin*, ei vain väritön, tavallinen ei-mikään. Mutta ei sittenkään. Sellaisenakaan hän ei ole *merkinnyt* mitään.

Suuren tyylin syntistä – ei millään saa Peer Gyntistä. (“Denn der Sünder im wirklich grossen Stil – gibt’s heutzutage nicht eben viel.”) Hän ei voi uskotella itselleen olevansa myöskään suuri rikollinen, ja luurankomies (Paholainen), jonka kanssa hän niin mielellään olisi tehnyt liiton, jottei vain olisi ollut *ei-mitään*, laihtuisi hänen kumppaninaan vielä entisestään. Napoleonit ja Don Juanit, Jagot ja Hagenit ovat harvaan kylvettyinä, eivät ainoastaan pyhimykset. Tässä käydään kertaalleen läpi koko se viha ja syvä halveksunta, jota runoilija tuntee ihmisten suurta enemmistöä kohtaan. Sen ei pidä ollenkaan kuvitella olevansa arvollinen astumaan Helvettiin, joka on sille aivan liian aristokraattinen ympäristö; Paholainen on siellä aivan muunlaisia olentoja, ei apinoita ja porsaita varten. Saatanan, jonka majesteettia ei ihmisten pitäisi loukata, vastahahmoksi hän asettaa tuon napinvalajansa. *Sen* ihmiskunta on varmasti ansainnut, *sitä* se tarvitsee.

Ajateltakoon Ilmestyskirjan sanoja (3;16): ”Mutta nyt, koska olet pen-seä, etkä ole palava etkä kylmä, olen minä oksentava sinu suustani ulos.” Peer Gynt olisi ”kuolematon Jumalassa” tai ”kuolematon Saatanassa”, jos hän olisi tietoisesti pitänyt kiinni yksilöllisyydestään, hyvässä tai pahassa. Mutta hän on elänyt kokonaan vailla minuutta, joka olisi temmannut hänet ajan ulkopuolelle ja joka olisi taannut hänelle fyysisen syntymän ja kuoleman laista riippumattoman korkeamman olemassaolon ja jatkuvuuden; nyt hänen sielunsa ei ole valkoinen, muttei myöskään musta. Peer Gynt edustaa tyyppinä juuri noita lukemattomia keskuudessamme käyskenteleviä moraalittomia ihmisiä, joita pidetään moraalisisina vain siksi että he eivät vastusta moraalialia, siksi että he eivät ole riittävän voimakkaita vaistoissaan ja vapaissa valinnoissaan, jotta olisivat kykeneviä kieltämään moraalin, ei siis ihmisiä, jotka eivät vähääkään usko hyvyyteen ja totuuteen ja jotka usein toimivatkin avoimesti epäuskonsa mukaan, todistavat sen teoillaan ja mielenosoituksellisesti pilkkaavat moraalialia,⁶ vaan ihmisiä, jotka ilman syvää sisäistä hurskautta vain luulevat uskovansa. He eivät siis ole rikollisia teoissaan eivätkä ajatuksissaan mutta ovat kuitenkin rikollisia itseään kohtaan, koska pettävät itsensä tottelemalla käskyjä, jotka eivät tule heidän omasta rinnastaan; he toimivat laillisesti ja noudattavat hyvää tapaa, mutta heidän motiivinsa, josta he eivät ole täysin selvillä, ei suinkaan ole se, että he pelkäisivät muussa tapauksessa menettävänsä itsekunnioituksensa, vaan se, että he pelkäävät menettävänsä arvonsa muiden silmissä. Peer Gyntissä kohtamme siis kaikki ne, joille toinen ihminen on kaiken mitta, kaikki ihmiskunnan Jehovan palvojat: Jehovahan ei ole muuta kuin *toisen ihmisen* mahtava henkilöitymä, sikäli kuin sillä on vaikutusta yksilön ajatteluun ja

toimintaan.⁷ Peer Gynt uskoi toimivansa autonomisesti silloin, kun eli kaikkein heteronomisimmin (vrt. Gyntin esitelmään omasta itseystään neljännessä näytöksessä), uskoi olevansa peloton, itsevaltainen individualisti, vaikka oli vain surkuteltava, arka egoisti.

Hän on siis kieltäytynyt tunnustamasta ajatonta persoonallisuuttaan, todellista minäänsä, valtaansa oman itsensä yli ja ”oli kuollut jo kauan ennen kuolemaansa”. Näin varhain⁸ esiintyy Ibsenin ajattelussa ja runoudessa määräävänä tekijänä tuo muoto, johon hän valaa viimeisen dramaattisen ”epiloginsa” perusajatuksen, korkeamman, ikuisen elämän motiivin, saman, joka on Kristuksen opetuksen perusajatuksena. Ilman yksilöllisyyttä, ilman olemuksen ydintä, joka vain katselee tämän maailman asioita tuon epätodellisen ajan muodostaman väliaineen lävitse, ei ole myöskään kuolemattomuutta: sielullinen kuolemattomuus on varattu vain olennoille, joilla on sielu. Siksi myös Peer Gynt on vaarassa joutua suureen, kaikelle romulle varattuun sulatuskattilaan, jossa vain materia säilyy ja muoto häviää (samoin kuin kolikoista sulatettaessa jää jäljelle vain metallin arvo). Ibsen sivuaa tässä myös buddhismin esoteerista oppia ihmisen kohtalosta kuoleman jälkeen, oppia joka oli hänelle tuntematon, koska se ei vielä tuolloin ollut ehtinyt Eurooppaan. Muistettakoon tässä myös Aristoteleen käsitys sielusta muotona!

Hirvittävässä tuskassa, menneen elämänsä piinaamana, elämän, jolla ei ole ollut mitään osuutta ikuisuuteen, tunnustaa Peer Gynt, ajatellen Solveigia, lopulta aivan kuolemansa hetkellä, mitä hän olisi voinut olla ja mitä hän ei ole ollut. Rakkaudessaan hän sentään oli oma itsensä; ja kuten aikaisemminkin vain rakkaus on kyennyt kohottamaan hänet maallisen kurjuuden yläpuolelle, samoin hän myös nyt jättää maanpäällisen elämän – rakkaudessa. Nyt hän lopulta siirtyy korkeampaan elämään ja voi pitää Minänsä puhtaana – muttei maan päällä. Solveig ilmestyy hänelle vanhana eukkona ja samalla kuolemana. Kukaan ei ole vielä antanut käsitteellistä ilmaisua tähän kätkeytyvälle, Ibsenin taiteellisen neron pohjattoman syvälle, tiedottomalle oivallukselle, joka on sama, mikä löytyy Kleistin *Hermannsschlachtin* velhosta, joka ilmoittaa Varusille tämän lähestyvästä tuhosta (viides näytös, neljäs kohtaus): *Vanha nainen liittyy jollakin salaperäisellä tavalla kuolemaan.* (Ajateltakoon myös *Pikku Eyolfin* ”Rottamamsellia”.) Kaikella mikä likeisesti liittyy fyysiseen elämään on myös suhde fyysiseen kuolemaan. Naisella on äitinä mitä läheisin suhde maalliseen elämään: siis myös maalliseen kuolemaan. *Pelko vanhaa naista kohtaan on pelkoa kuolemaa kohtaan.* Näin yhdistyvät viimeisen näytöksen Solveigissa oivallisesti Peer Gyntin

puhdas minä ja hänen empiirisen minänsä kuolema, joka on edellytyksenä edellisen täydelliselle esiintulemiselle. Siksi Solveig on Peer Gyntille yhtä kuin kuolema, siksi – Peer Gynt – kuolee. Napinvalaja yllyttää, vaatii, painostaa; mutta kuuluvammin, auringon noustessa helluntaiaamuna, alkaa soida tuo sanomattoman kaunis laulu, Solveigin kehtolaulu:

Uinu ja uneksi poikani armain

Minä keinutan, *minä* valvon

Peer Gynt on pelastunut.

Hänen näkymätön Minänsä, hänen henkensä korkeampi elämä, joka on ilmaissut itsensä hänessä vain rakkaudessa Solveigiin, saavuttaa sittenkin voiton hänen elämänsä lopussa.

Vihdoin on selvää: tämä Peer Gynt ei ole mikään yksittäinen henkilö eikä yksittäinen kansa. Häneen on veistetty ihminen yleisesti, ihminen, joka luulee päässeensä eroon eläimestä itsessään ja joka rehentelee ihmisyydellään eikä lainkaan aavista *mitä* tämä häneltä edellyttäisi.

Apinaihminen valittaa Dovre-ukon hahmossa vääryydestä, että häntä väitetään kuolleeksi:

Tyttärenpojan lapset, kuten jo sanoin,

ovat saaneet paljon valtaa tässä maassa,

ja he sanovat, että elän enää vain kirjoissa.

Ihminen on Ibsenille, kuten on ollut alusta asti kaikille vähänkin syvemmille hengille, ruumis *ja* sielu tai, ilmaistaksemme tämän kaikkein vanhimman dualismin Kantin termein, fenomenaalinen ja noumenaalinen subjekti, empiirinen minä ja intelliigibili minä eli moraalilain säätäjä. Useimmat ihmiset tosin eivät tiedä mitään sielun olemassaolosta ja väittävät sitä valheeksi, koska ehkä vain muutamaa silmänräpäystä lukuun ottamatta *elävät elämänsä täysin sieluttomasti*. *Peer Gynt* on tragedia ihmisestä, joka etsii sieluaan, ja siis kirjoitettu varmasti hyvin laajalle yleisölle (ellei koko ihmiskunnalle).

Sieluttomuudella on tässä runoelmassa suurin rooli. Anitra edustaa sitä niin täydellisesti kuin vain on ihmiselle mahdollista. Hän on se, joka kiihottaa miehen aisteja antamatta tälle mahdollisuutta korkeampiin mielenliikkeisiin, keimaileva portto. Hänessä ei ole jälkeäkään pyrkimyksestä minuuteen, vain kiitellevät jalokivet kiinnostavat häntä, niin kuin ne kiinnostavat

harakkaa.⁹ Peer Gyntissä, miehessä, sitä vastoin, on pyrkimys, joskin täysin harhautunut, itsensä etsintä, joka tosin ei tuota tulosta, koska hän vain loputtomiin kokoaa mahdollisimman paljon lisää empiriseen minäänsä näin kohottaen itsensä ainoastaan näennäiseen arvoon, joka voidaan koska tahansa riistää häneltä kuin profeetanmantteli. Tämän Peer Gyntin olemuksen Ibsen – ja tämä on yksi hänen runoutensa voimakkaimmista tehoista ja nerokkaimmista piirteistä – näyttää meille kaikkien muutostenkin jälkeen aina samana; sillä Ibsen tuntee ytimiään myöten tuon järkkymättömän totuuden, että on olemassa jotakin pysyvää, joka on läsnä ihmisen jokaisessa silmänpäpöksessä, että ihmisen varsinainen *luonne* ei muutu.¹⁰

Ensimmäisessä näytöksessä näemme, miten pakonomainen tarve Peer Gyntillä on keksityillä tarinoilla kohottaa arvostustaan muiden silmissä. Tässä vaiheessa hänelle ei itsekunnioitus vielä merkitse mitään; vain muiden taholta tulevaa halveksuntaa hän ei voi sietää, ja hän parahtaa:

Kunpa voisin yhdellä kouraisulla, kuin teurastaja,
riuhaista halveksunnan heidän rinnastaan!

Samassa hän kuitenkin jo aavistaa, että näiden sanojen ulkopuolella *on vielä jotakin* – suurenmoinen, kammottava kohtaus, niin lyhyt kuin se onkin; hän katsoo ympärilleen, aivan kuin joku irvistelevä kääpiö olisi vihjannut hänelle, että *tu* tuossa, muiden ihailu, ei sittenkään merkitse *kaikkea*. Tämä on ainoa moraalinen mielenliikahdus Peerissä ennen kuin hän tutustuu Solveigiin. – Toisen näytöksen tunnuslause on täynnä ironiaa: ”Satulavaljaista tunnistaa ylhäiset ihmiset.”¹¹ Tässä Peer Gynt on kostoksi luopunut kaikesta pyrkimyksestäkin parempaan – kyse on itsetutkistelun hylkäämisestä, torjutusta katumuksesta, jonka tilalle astuu aina kiihkeä halu käydä uudestaan käsiksi kaikkeen siihen maalliseen hyvään, mistä oli aikeissa luopua (Tannhäuser paavin tuomion jälkeen) – ja nyt hän korvaa vahingon elämällä täydellisessä yhteydessä luontoon ja sen kaikelle moraalille vieraisiin demoneihin. Tämä absoluuttinen luonnon moraalittomuus on ihailtavasti henkilöity noihin kolmeen vuorilla karjaa paimentavaan tyttöön, jotka elostelevat Peer Gyntin kanssa. Tässä Ibsen on luonut jotakin, mikä ei jää yhtään jälkeen kreikkalaisen mytologian mainadeista ja satyyreista.

Peer Gyntin seikkailua paimentyttöjen kanssa seuraava kohtaaminen vihereään puetun peikkoprinsessan kanssa osoittaa, että hänen tahtonsa arvoon on samalla tasolla kuin prinsessalla. ”Satulavaljaista tunnistaa ylhäiset ihmiset”, tämä tunnuslause johtaa heidät yhteen. Se tuo mieleen tavan, millä

Goethe *Faustissaan* antaa *Paholaisen* puhua minän laajentamisesta mikrokosmukseksi:

Jos minulla on varaa kuuteen hevoseen,
eikö minulla silloin ole niiden voimat?

Peer Gynt on viimeistä piirtoa myöten tällainen Mefiston mieleinen ”Herra Mikrokosmos”. Harha, joka saa hänet tekemään vanhasta villisiasta jalon ratsuhevososen, ei ole ainoastaan moraalinen vaan myös looginen; ei ainoastaan jo alun perin turha yritys kohottaa omaa arvoa vieraan ihailun avulla, paisuttaa empiiristä minäänsä sitä enemmän, mitä yhdentekevämmäksi hänen intelliigibeli minänsä on hänelle käynyt, vaan myös täydellinen todellisuuden *uudelleenarviointi*, mielivaltainen kokemuksen väärintulkinta, mikä ei ole hänelle yhteistä ainoastaan peikkoprinsessan vaan myös neljännen näytöksen hullujenhuoneen fellahin kanssa. Tässä jo valmistellaan kohtausta hullujenhuoneessa: sillä myös *epäitsekäs ulkomaailmaan kohdistuva mielenkiinto*, sellaisena kuin se eroaa pelkästään *tiedonjanonomaisesta* totuuspyrkimyksestä, on peräisin tuosta samasta ihmisen intelliigibelistä olemuksesta, joka Peerissä on niin heikko. Vain siinä määrin on käsitys sankarista haaveilijana oikeutettu, ja Peer Gyntiä ei suinkaan pidä nähdä runoilijan karikatyyrinä; kaikki runoushan on vain korkeampaa totuutta, samoin kuin uskonto, musiikki ja filosofia. Harhakuvitelmat ulkomaailmasta, joista Peer kärsii, ovat vain hänen sisäisten, häneen itseensä kohdistuvien harhakuvitelmien *objektiivinen puoli, hänen vajavainen todellisuudentajunsa on yhtä hänen vähäisen totuudenrakkautensa kanssa*: nämä ovat molemmat peräisin logiikan ja etiikan ykseydestä, jotka juuri huipentuvat ylimpänä hyvänä ymmärrettävään kaikkein korkeimpaan totuuden käsitteeseen. Siksi on Kantille olemassa vain yksi järki, joka on yhtä aikaa sekä teoreettinen että käytännöllinen. Eläimiltä tuo järki puuttuu; siksi Peerin täytyy saada peikkojen valtakunnassa aivan toisenlainen katse, hänelle täytyy tehdä leikkaus ennen kuin hän voi olla kokonaan peikko. Myös nauru ja itku, ilo ja suru, kuuluvat vain ihmiselle, eivät eläimille. Siksi peikkokuningas vielä lisää, suosittelakseen Peerille leikkausta, jonka jälkeen tämä ei enää olisi ihminen:

Ajattele miten paljosta kiusasta ja harmista
pääset kerralla eroon.
Muistathan toki, että juuri silmä

on kyynelten kirvelevän lipeän lähde.

Voiko vähemmän empaattisesti, vähemmän sentimentaalisesti ja samalla sympaattisemmin ilmaista, että ihminen myöntäessään ihmisyyden itsessään myös sitoutuu *tuskaan*¹² ja luopuu onnesta? Niin sokaistunut kuin Peer onkin, niin kevyesti kuin runoilija voikin antaa hänen satiirisesti vastata peikkokuninkaan kysymykseen ihmisen ja peikon eroista: ”Mitään eroa ei nähdäkseni ole.” (Der er ingen forskel, så vidt jeg ser) – niin valmis kuin Peer onkin luopumaan vakaumuksistaan päästäkseen nauttimaan peikkoprinsessan suloista, on hänellä kuitenkin vielä jotakin jäljellä omasta Minästä, jolle tämän oleskelun peikkojen valtakunnassa tulisi senkin olla jotakin *ajassa* ohimenevää; *siksi* hän kieltäytyy tekemästä *ikuista* liittoa peikkojen kanssa. Hänen korkeamman olemuksensa leimahtaminen tässä mielen kiihkössä, tässä tunnossa, että *ratkaisun mittapuuna on käytettävä ikuisuutta*, auttaa häntä kuulemaan papin kellojensoiton laaksosta ja ymmärtämään sen kutsun. Kuinka kristillinen tämän runoelman sisällys on, näkee siitä, että vasta nyt, tämän äänen kuullessaan, täytyy peikkojen kokonaan hävitä.

Silti kolmannessa näytöksessä Peer jo taas uneksii vaikutuksesta, jonka hänen haaveksimansa palatsi tulisi tekemään muihin; hänelle itselleen ei rakennuksella, jonka hän aikoo hankkia, ole suurta merkitystä, sen on vain säilytettävä muita. Tässä kohdin voi Ibseniä verrata mieheen, jonka merkitystä en halua epäillä ja jonka varmasti melkein jokainen, jolta asiaa kysyttäisiin, päättäväisesti, joskin epäoikeutetusti, asettaisi Ibsenin yläpuolelle, nimittäin Friedrich Hebbeliin. Kuinka avuttomasti, kuinka yksipuolisesti vain yhteen seikkaan rajoittuen, kuinka vain pintaa raapaisten onkaan hän runoelmassaan *Gyges und sein Ring* käsitellyt samaa probleemaa; kuinka vähäistä tahtoa ja tarvetta tutkiskella syvyyksiä myöten miestä, joka ei voi olla näyttämättä toiselle kaunista vaimoaan, osoittaakaan Hebbel runoelmassaan.¹³

Hieno on Ibsenin oivallus antaa *Peer Gyntin* ajatella itsestään niin usein *kolmannessa persoonassa*, kuten erityisesti hänen keisariunelmissaan, esimerkiksi ensimmäisessä näytöksessä:

Peer Gynt ratsastaa edellä, ja häntä seuraa moni.
Ratsulla hopeinen harja ja neljä kultaista kenkää.
Peerillä hansikkaat, miekka ja tuppi.
Viitta pitkä ja silkillä vuorattu.
Sorjaa on joukko hänen jäljessään.

Mutta satulassa ei kukaan ole ryhdikkäämpi
ei auringossakimaltelevaisempi kuin hän.
Alhaalla tien pientareella kansantungos.
Hattuja nostetaan ja töllistellään ylös.
Naiset niiaa; kaikkihan tuntevat
keisari Peer Gyntin ja tämän tuhat miestä.
Nikkeliä ja hopeaa, kuin pieniä kiviä,
jälkeensä hän kylvää.

Tällaisella itsensä kohtelulla, tällaisella seurustelulla itsensä kanssa kolmannessa persoonassa, on hyvin syvällä olevat juurensa. Asettaako Peer Gynt näin ehkä oman kuvansa itsestään itsensä ulkopuolelle, kuvan, jolle osoitetaan ihailua ja johon hän sitten samastuu, vain voidakseen iloita tästä oman persoonansa ihailusta *in effigie mentali*, ihailla sitä yhtenä muiden joukossa? Tämä piirre voitaisiin ymmärtää hänen turhamaisuutensa synnyttämäksi valheellisuudeksi. Tämä olisi kuitenkin naisellista ja Peer Gynt on mies. Tämä olisi tytön haave kreivistä, jota hän odottaa noutamaan itseään, juuri häntä eikä ketään hänen leikkiveriaan. Tämä olisi se tapa, jolla nainen, teeskentelemällä tai ainakin vaikenemalla, aina harhauttaa miestä, antamalla tämän luulla tavoittelevansa hänessä rakastavaa siveyden tai käytännöllistä kotihengettären perikuvaa. Peer Gyntin paolla omasta itsestään (*Entsubjektivierung*) on syvempi perusta. Se on tulosta tahdonvapaudesta luopumisesta, joka liittyy persoonallisuuden kieltämiseen. Peer Gynt *asettaa itsensä funktionaaliseen suhteeseen johonkin muuhun*; heti kun intelligiibeli vapaus on lakannut vaikuttamasta hänessä määrävänä ideana, joutuu hän empiirisen kausaliteetin alaiseksi. Näin hän saattaa itsensä riippuvaisuussuhteeseen muiden ihmisten kanssa, hän tarvitsee heitä yleisönä, joka osoittaa hänelle suosiotaan, hän on heidän orjansa juuri kun luulee olevansa heidän keisarinsa. Napoleon poseerasi kaikille, joita hän hallitsi. Ehkä hän oli, ainakin hetkittäin, nuorena kenraalina, vilpitön itseään kohtaan. Peer Gyntin koko tähänastinen elämä on ollut valhetta, hän ei ole koskaan ollut oma itsensä, hänellä ei ole *minää* ja siksi hän on kolmas persoona. Mutta nyt hän jo toisinaan yllättää itsensä harjoittamassa pahetta ja samalla kärsii mitä raskaimmin näistä ikuisista lankeemuksistaan mitä alhaisimpaan turhamaisuuteen; onhan kaikki itsetarkkailu luonteeltaan moraalista. Kuitenkin hänen syntinen menneisyytensä pulpahtaa yhä uudestaan pintaan, sen seuraukset vetävät hänet alas, eikä hänellä ole tarpeeksi voimaa eikä itseluottamusta asettaa sitä vastaan parempaa tulevaisuutta Solveigin rinnalla. Siksi hän tah-

too kuolettaa kaiken menneisyyden: hän kuvittelee kyyditsevänsä hevosella äitinsä kuolemaan. Hänen täytyy ”unohtaa, mikä häntä painaa”. Hänen äitinsä¹⁴ on aina edustanut hänelle moraalialia ja ymmärrystä; nyt hän ikään kuin riistää itseltään oman kasvualustansa. Ehkä hänellä jo tässä on idulla ajatus, että hän on ollut oma itsensä aina vain juuri suhteessaan naiseen.¹⁵

Neljännessä näytöksessä näemme hänet sitten syvimmissä alennustilassaan. Hän, ihminen, elää nyt täysin yhdenvertaisena apinoiden kanssa, jollaisiksi toisen näytöksen peikkoväki lopullisesti osoittautuu (harkitus-ti toistettu sanonta: ”Ukko oli häijy, pojat ovat villieläimiä”); *gyntismistä* tulee koko ihmiskunnan tunnussana: Peer Gyntistä tulee profeetta. Tässä ominaisuudessa hän yrittää kaikkensa – vetääkseen erään tytön huomion puoleensa ja saadakseen näin jotakin itselleen. Lopulta täytyy myös hänen vanha unelmansa: hänestä tulee keisari. Kauhukseen hänen täytyy kuitenkin lopulta todeta, että hän on hullujenhuvoneessa, mielenvikaisten, eläimiksi muuttuneiden ihmisten keisarina.

Tämä hullujenhuvonekohtaus on varmasti hirveintä ironiaa ja hurjinta satiiria, mihin ihminen on koskaan yltänyt. Peer Gynt yhdessä hullujen kanssa, joista yksi on kuin kynä, jolla ei koskaan kirjoiteta vaan jota aina vain käytetään kirjehiekan sirottimena, ja Peer Gynt itse kuin paperi, jolle ei koskaan kirjoitettu: hänen äitinsä sylissä oleva kirja, joka aukaistessa osoittautuu virheelliseksi kappaleeksi. Absoluuttinen *Minän* puuttuminen ja siihen liittyvä täydellinen *ehdottoman siveellisen käskyn* (*Soll*) puuttuminen; ihminen, joka ei enää tiedä, mikä hän on, ja joka siksi haluaisi kenen tahansa johdattavan hänet varsinaiseen kutsumukseensa, jota hän ei itse enää kykene löytämään eikä enää aktiivisesti toteuttamaan; epätoivo sen suhteen, että koskaan voisi olla sitä, miksi on syntynyt – tämä kaikki sanottuna muutama ministeri Husseinin kanssa käydyn dialogin villissä tahdissa.

Tarkoitukseni ei ole esittää kohta kohdalta etenevää kommentaaria tästä runoelmasta, jonka monet yksityiskohdat ovat jääneet minulle täysin käsitettämättömiksi. Sellaisen yrittäminen, suppeammassa tai laajemmassa muodossa, olisi kovin omahyväistä ja johtaisi vain mauttomuuksiin.

Aion enää vain viitata muutamiin runoelman erityisen *kauniisiin* kohtiin: paitsi tässä suhteessa kuuluisaan kolmannen näytöksen loppuun myös toisen näytöksen ensimmäiseen kohtaukseen sekä viidennen näytöksen suurenmoiseen keskikohtaan, missä Peer Gynt joutuu pohtimaan korkeamman minänsä elämättä jäänyttä elämää (”kerät” ”kuihtuneet lehdet” jne. yössä nummella: ”Me olemme lauluja, joita et laulanut!” jne.), lisäksi mukana-satempaavaan kertomukseen peurasta heti runoelman alussa; ja Peerin mo-

nologiin, kun hurjastelu paimentyttöjen kanssa on ohi. Aivan kammottava, sydäntäkouraiseva vaikutus on tuolla viidennen näytöksen kohdalla, joka ei jää kauaksi *Tristanin ja Isolden* kolmannessa näytöksessä tapahtuvasta elämän kiroamisesta, kohdalla jossa Peer näkee tähdenlennon (enkelin syntiinlankeemuksen symbolin) ja huudahtaa:

Tervehdys Peer Gyntiltä, veljeni meteoriitti!

Loistamme, sammumme, katoamme pimeyteen...!

ja jossa nyt äkillisesti häntä, joka vielä vähän aikaisemmin oli torjunut jokaisen ajatuksen elämän tarkoituksesta ja päämäärästä – ”vieras matkustaja” on *kuolema*, joka johtaa hänet näihin ajatuksiin – alkaakin tuo viesti äärettömyydestä oudosti puistattaa; nyt lopultakin tunto hukatusta, tähdenlennon kaltaiseksi jääneestä elämästä murtaa hänen turhamaisuutensa saat- taen hänet aavistamaan varsinaisen minänsä (joskaan ei vielä tulemaan siitä vakuuttuneeksi) ja herättäen hänessä samalla halun kuolemattomuuteen. Upporikas yrittäjä, keisari, joka oli kuvitellut saaneensa omakseen koko maailman, herää harhamaailmoistaan ja tajuaa:

Niin sanomattoman köyhänä voi ihminen siis palata takaisin olemattomuuden harmaaseen usvaan.

Ihana maa, älä kannu kaunaa

vaikka turhaan olen ruohoasi tallannut.

Sinä ihana aurinko, olet saanut tuhlata

valoasi asumattomaan majaan.

Sisällä ei ollut ketään, joka olisi lämmennyt, sanotaan, ettei omistaja ollut kotona koskaan.

Ihana aurinko ja ihana maa,

miksi otitte äitini armoihinne?

Henki on saita ja luonto tuhlaavainen.

Tulee kalliiksi maksaa syntyä elämällä.

Haluan ylös, korkeimmalle huipulle,

haluan vielä kerran nähdä auringon nousun,

tuijottaa väsyksiin luvattua maata

ja hautautua lumeen.

Päälle kyltti, ”tässä lepää *ei-kukaan*.”

Ja sitten, sitten tulkoon – sitten.

(Säe ”Tulee kalliiksi maksaa syntymä elämällä” on ainoa kohta Ibsenin teoksissa, mihin sisältyy ajatus *perisyynnistä*.)

Yleensä suurmiehiä tarkastellaan aivan liian vähän teoksistaan riippumattomina. Uskotaan, että heidän elämänsä on yhtä kuin heidän tuotantonsa ja tyhjentyy siihen. Tosin tätä ei useinkaan selkeästi tuoda julki, vaan näin ainoastaan tiedottomasti asennoidutaan, mikä tekee näkemyksen vastustamisesta sitäkin vaikeampaa. Tälle asennoitumiselle on helposti löydettävissä ainakin osittainen selitys.

Vain aivan harvoilla ihmisillä on *tarve* muodostaa itselleen selvä käsitys merkittävien ajattelijoiden tai toiminnan miesten luonteesta. He ovat tottuneet, kuullessaan mainittavan suuria nimiä, paitsi ottamaan hatun päästään myös kuin käskystä lopettamaan kaiken ajattelemisen. Sanoja kuten *Wagner* tai *Goethe* he käyttävät pelkinä huudahduksina. Tässä ajattelutavassa piilee kunnioitus, jota tunnetaan harvinaisen ilmiön edessä (ja jota tunnetta ei suinkaan pidä väheksyä), kuten myös yhä vieläkin syvällä oleva, vanha neron arvostaminen jumalallisena ilmestyksenä; ihmisillä myös on tällöin paljon parempi olo kuin heillä olisi, jos he omaksuisivat tuon toisen suhtautumistavan, joka niin mielellään esittelee kuuluisat miehet pelkissä alusvaatteissaan ja voitonriemuisena yllättää heidät matkalla ulkohuoneeseen. Mutta tämä eudaimonistinen argumentti ei voi toimia tämän suhtautumistavan suosituksena. Sen voi tehdä ainoastaan siihen sisältyvä ”*verecundia*”, jota esimerkiksi sellaisilla henkilöillä kuten Moreau de Tours tai Lombroso ei ilmeisestikään ollut.

Tässä kaikkinaisessa haluttomuudessa suurmiesten syvällisempään tutkailuun, ärtymyksessä, jota jokainen ulkoapäin tullut yritys ottaa edes yhtäkään heidän sisäistä erityispiirrettään lähemmän tarkastelun kohteeksi herättää, on kyse pahimmanlaatuisesta *arvottomuudesta*, spontaanista henkisesti orjuudesta, joka on yhtä sokeata kuin suvaitsematontakin kaikkea sitä kohtaan, mikä vielä on vapaata. Jokaisesta nimestä tulee valttikortti, jolla kaikki raitis ajattelu tukahdutetaan. Myös *hero-worship*, sankarinpalvonta, on Kantin antamassa merkityksessä *heteronomista*, myös tämä auktoriteettiusko on moraalitonta. Kun ihmisestä, olkoon hän sitten vaikka Buddha tai Beethoven, tulee jumala ja hänen nimestään tunnussana, samalla lakkaa tietoinen, omaan järkeen pohjaava rauhallinen harkinta ja kaikki henkinen kehitys.

Viime aikoina on tuohon aikaisempaan ajatuksettomaan mateluun tullut mukaan uusi tekijä. Zarathustra-ihanteiden siivittämän tanssin, eteläsaksalaisen valssin vetelän sulouden, ylioppilaiden vähäjärkisen hoilaamisen ja

taideteollisen nojatuolihaaveilun; näiden kaikkien oli yhdistyttävä saadakseen äänensä kunnolla kuuluviin keskellä tuota saksalaista, pohjoista vakavuutta. Tarkoitan sitä valhetta suurmiesten ”tyylitellystä elämästä”, jolla heidät haluttiin alentaa ”taiteilijoiksi”(Artisten). Siis juuri heistä, jotka suhtautuivat elämäänsä aina mahdollisimman vakavasti, koska tunsivat, että elämä otti heidät mahdollisimman vakavasti, heistä jotka halusivat kaikkein vähiten kätkeytyä salaperäisyyteen tai havitella yksityistä onneaan, heistä haluttiin tehdä elämäntaiteilijoita!

Tämä entuudestaan tunnettu julkeus, jolla merkittävimpiä nimiä väärinkäytetään, jotta oma pinnallisuus saataisiin näyttämään nerokkaille ihmisille luonteenomaiselta tyyliltä, älköön viivyttäkö meitä pitempään.

Joka tapauksessa on torjuttava tuo laajalle levinnyt käsitys toisiin nähden ylivertaisesta ihmisestä ikään kuin astiana, josta hänen hengentuotteensa sitten vähän kerrassaan putkahtelevat ulos, ikään kuin luonnon itsensä tuotteena, jonka muodossa se vain haluaa lahjoittaa meille tietyt asiat, ikään kuin mekaanisena soittopelinä, jonka työ on sillä tehty, kun joukko kappaleita on alusta loppuun soitettu.

Tämä käsitys tekee runoilijasta rattopojan, maalarista ammattivalokuvaajan, filosofista teorieipurin ja haluaa riistää näiltä kaikilta heille ominaisen suuruuden. Juuri luomistyöhön kaikkein pakottavimmin kannustavat vaikutelmat, puhuaksemme vain taiteilijasta, ovat hänessä liiankin voimakkaita, jotta hän voisi oikopäätä antaa niille *ilmaisun* taideteoksessa.

Suurten ihmisten elämä on varmastikin kaikkea muuta kuin onnetarten suoma sopusointua, se on aina paljon levottomampaa ja myrskyisämpää kuin muiden; epäilemättä se usein sisältää mitä suurimpia, sovittamattomimpia vastakohtia, taipumuksen mitä omituisimpiin hairahduksiin, mutta myös mitä ankarinta kilvoitusta oman itsensä kanssa, eikä siis ainoastaan tuota ”gaya scienzaa” tai ”serenitaa”, mihin Nietzsche niin mielellään olisi itsensä taistellut, siitä lähtien kun oli oppinut tuntemaan Rivieran.

Kuinka hirvittävää kaikkein etevimpien ihmisten sisäinen elämä saattaa olla, mitä *kaikkea* heille itselleen kärsimystä aiheuttavaa heidän sisimmässään piilee, mikä kaikki saattaa suistaa heidät epätoivoon, tämän voisi Ibsenin *Peer Gynt* opettaa jokaiselle, jolle jo on selvinnyt, että ihminen voi käsittää samoin kuin esittää vain sellaista, mitä omassa itsessään kantaa.

*

Ihmiset voidaan jakaa niihin, jotka rakastavat *itseään*, ja niihin, jotka vihaa-

vat *itseään*. Tällä en tarkoita vihaa sitä kohtaan, mitä he pitävät itsessään epämoraaalisena. Sitä varmastikin vihaa itsessään jokainen mies, ainakin sillä hetkellä kun hän sen itselleen myöntää, ja vieläkin enemmän halutesaan sen itseltään peittää. Mielenkiintoisia ja selviä eroja on havaittavissa vasta kun on kyse suhtautumisesta moraalisesti merkityksettömiin piirteisiin omassa persoonassa. On ihmisiä, jotka pitävät koko subjektiviteettiaan (eivät tietenkään itse subjektia) vihattavana ja vainoavat sitä (myös *in abstracto*, käsitteenä) tuskaisalla vimmallalla; toiset taas ovat pikemmin taipuvaisia pitämään kaikkea itseensä liittyvää rakastettavana, antamaan itselleen lähes kaiken anteeksi, noudattamaan äärimmäistä hienotunteisuutta seurustellessaan itsensä kanssa, mahdollisesti jopa tarjoamaan itseään malliksi muille. Ottaaksemme tarkoituksella mahdollisimman triviaalin esimerkin kaikkein vähäpätöisimpien asioiden joukosta tarkastelemme kahta eitu-pakoitsijaa, joista toinen on *filautinen* ja toinen *misautinen*. Edellinen on kovin tyytyväinen itseensä ja pitää aivan verrattomana piirteensä itsessään sitä ettei polta. Jälkimmäinen luulevaisuudessaan pikemminkin päättelee olevansa jotenkin vajaa, koska ei polta, ja on taipuvainen asettamaan tupakoitsijan itsensä yläpuolelle. *Mutta jollakin tavalla arvottavasti* (wertend) *suhtautuu jokainen mies jokaiseen*, myös moraalisesti merkityksettömään, *luonteenpiirteeseensä*.¹⁶ *Tämän arvottamisen etumerkki*, kuten uskon, on se, joka *määrittää ja varsinaisesti ratkaisee ihmisen sisäisen elämän sävellajin*. Sisäistä elämää on tietenkin vain miehellä, naiselta se varsinaisesti puuttuu,¹⁷ ja miehellä sitä on aina sitä enemmän mitä korkeammalla hän on. Yleisimpänä sisäisen elämän sisältönä, jos emme laske mukaan menneiden tapahtumien miettimistä ja tulevaisuudesta haaveilua, on kriittinen itsetarkkailu ja moraalinen itsearviointi. Voidaan erottaa kaksi mahdollisuutta: joko ihminen on syntymästään asti pessimisti eikä oikein tahdo uskoa mihinkään pelastukseen, vaan uskoo pikemminkin maanpäällä vallitsevaan ikuiseen epäsuopuun; tällöin on kyse tyypistä, jonka alemmalla tasolla tunnemme aina haukkuvana, ivallisena, ankarana ihmisenä. Tai hän tulee maailmaan uskoen vapautukseen, päättäväisenä, elämään maanpäällä paremmin kykenevänä; tätä tyyppiä edustaa lempeä, hyväntahtoinen ihminen, joka ei koskaan mielellään moiti toisia pisteliäästi. Hän on usein hapan, muttei koskaan hapon tapaan syövyttävä. Sitä mitä kumpikin on, he ovat lähinnä itseään kohtaan. Olettakaamme kummankin tapaavan itsensä jostakin samasta, yhtä voimakkaasta tai yhtä heikosta epämoraaalisesta yllykkeestä: jälkimmäinen naurahattaa haikeasti: *kerrankos* sitä näinkin käy; edellinen puree hampaat yhteen ja täynnä itsehalveksuntaa omasta alhaisuudestaan mutisee: näin minulle

aina käy! Jälkimmäinen mielellään armahtaa itsensä ja antaa kerta toisen-
sa jälkeen anteeksi omat tunneliikahduksensa, vain harvoin hän käy ripillä,
miltä hän sitten luonteensa mukaan odottaa täyttä synninpäästöä. Edelli-
nen raatelee itseään, armotta ja vaieten, joskin hänen turhamaisuutensa näin
vain kasvaa entisestään¹⁸ (sillä tahto arvoon yhä vain voimistuu jokaisesta
omaan persoonaan kohdistuvasta negatiivisesta arvostelusta), hän tuomitsee
ja kiroaa itseään alinomaa. Jälkimmäisellä on tarve positiiviseen kantaan,
edellinen pyrkii vain kieltämään; filautinen myöntää, misautinen kieltää,
itsensä ja maailman.¹⁹

Filautinen ihminen on vahva ja parantumaton erootikko. Rakastaakseen
tai vihataakseen muita, täytyy ihmisen ensin rakastaa tai vihata itseään. Ih-
minen rakastaa ja vihaa vain sellaista, mitä itse jossakin määrin muistut-
taa; minkä kanssa miehellä ei ole mitään yhteistä, sitä hän voi korkeintaan
pelätä (vanhaa naista mies ei lainkaan ymmärrä vaan ainoastaan pelkää),
samoin kuin hän – toisena raja-arvona – pelkää sitä, mikä on täysin hänen
kaltaisensa (kaksoisolentoaan). Tosin tulevat itsensävihaajat aina sanomaan,
että he voisivat rakastaa vain sellaista ihmistä, joka ei lainkaan muistuta
heitä itseään, ja väittämään, että rakkaus ei ole muuta kuin yritys päästä
eroon itsestään – koska eivät kykene rakastamaan, vaikka tuntevatkin tähän
suurinta tarvetta. Itsensä kaltaista he voivat ainoastaan vihata, ja siksi he
yrittävät tyydyttää rakkaustarpeensa kääntymällä sellaisten puoleen, jotka
eivät muistuta heitä itseään; voimatta tässä asian luonteen vuoksi koskaan
onnistua. Jonkin rakastaminen tarkoittaa, että ihminen lahjoittaa sille sielunsa,
projisoi *siihen* koko sielunsa, kokoaa siihen kaiken *arvon*. Tähän kelpaa
vain jokin neutraali tai samanlainen kohde, ei koskaan vastakkainen. Ja vie-
lä tämä: kuinka negatiivisti päätyisi *lapseen*, jossa *myöntäminen* (Position)
rakkaudessa suoraan ruumiillistuu? Samoin kuin alempi sukupuolivietti
myöntää ja tuottaa elämän, merkitsee rakkaus korkeinta positiota, korkeam-
man, ikuisen elämän myöntämistä, ja tällaisena se ilmenee Kristuksen evan-
keliumissa. Joka rakastaa, rakastaa kaikkea (überhaupt); joka vihaa, vihaa
kaikkea; joka myöntää, myöntää kaiken; joka kieltää, kieltää kaiken. Tätä
ei tule ymmärtää niin, että kieltäminen muka merkitsisi itsensävihaajalle
muutakin kuin vain ahdasta väylää myöntämiseen. Ei ole yhtäkään suur-
ta ihmistä, joka ei lopulta sittenkin *myöntäisi*. Tämä on myös perimmäi-
nen syy siihen, ettei voi olla yhtäkään neroa, joka ei olisi *produktiivinen*.
Myös rakkaudesta ideoihin ja niiden myöntämisestä, jossa Platon ja
Schopenhauer ovat tunnistanee nerouden varsinaisimman olemuksen, syn-
tyy *lapsia*. Misautisen tyytin itsevihalle ei kieltäminen ole koskaan itse-

tarkoitus vaan pelkkä keino²⁰ todella rakastamisenarvoisen erottamiseksi kaikesta muusta ja olla rakastamatta mitään muuta sitä enemmän. Hän ei voikaan myöntää mitään muuta kuin ikuisuuden. Hän ei voi rakastaa konkreettista naista. Hän saattaa kyllä useasti yrittää sitä, vahvistaakseen itseään intohimossa, mutta nämä yritykset jäävät aina kovin lyhyiksi: hän ei kykene rakastamaan.

Siksi vain filautinen ihminen on myös varsinaisessa, ahtaammassa merkityksessä *isä*, hänellä on tarve ruumiilliseen lapseen, sillä hän haluaa *löytää itsensä, kaikkine* erityisyyksineen, myös subjektiivisuutensa, sen miten hän ilmenee sisäisesti ja ulkoisesti, *uudelleen lapsessa*. Edes henkisiin luomuksiinsa ei äärimmäisellä itsensävihaajalla ole aivan ehdottoman lämmintä suhdetta. Sillä isyys voi ulottua myös henkisen alueelle. Ja *opettajassa* tapauksellisesti varsinaisen isä-tyyppin, joskin vain henkisen, ei ruumiillisen *yhdennäköisyyden* edistäjänä. Että mies rakastaa naisessa vain itseään, siihen palaan vielä myöhemmin; mutta myös lapsi on hänen lapsensa vain siinä määrin kuin se on hän itse.²¹ Tässä dedusoimassani isyydessä, jonka yhteyden rakkauteen olen edellä perustellut, on tietenkin kyse kestävästä psyykkisen tyydytyksen antavasta suhteesta, siis paljon enemmän kuin pelkästä satunnaisesta siittäjyydestä (Paternité).

Voimme mennä aiheeseemme vielä askelen tätäkin syvemmälle. Ajatelkaamme roolia, joka isyyden idealla on *Uudessa Testamentissa*. Jumala ihmisten isänä: näin eivät juutalaiset Jumalaansa käsittäneet. Heille hän oli herra, jota he palvelivat ja joka määräili ja palkitsi heitä, aina ansioiden mukaan. Evankeliumeissa on uusi idea mitä likeisimmässä suhteessa noihin molempiin muihin kristillisiin, epäjuutalaisiin ajatuksiin, rakkauden ja ikuisen elämän ideoihin, ja näin saa edelläesitetty käsitys isyydestä vielä uuden vahvistuksen, ”Minä olen elämän leipä”, sanoo Johanneksen evankeliumin (6;35) Jumala. Kuitenkaan ei *Jeesus Kristus* kuulunut niihin ihmisiin, jotka rakastavat koko subjektiviteettiaan. Luukkaan evankeliumi (14;26) sanoo: ”Jos joku tulee tyköni eikä vihaa isäänsä ja äitiään ja vaimoan ja lapsiaan, vieläpä omaa elämäänsäkin,²² hän ei voi olla opetuslapseni.” Varmasti kukaan ei ole tuntenut itseään niin vähäisessä määrin isäksi kuin kristinuskon perustaja; juuri hän *poikana* kai tarvitsikin Jumalaa erityisenä rakastavana isähahmona. Jeesus ei myöskään ole opettaja kutsumukseltaan, mitä esimerkiksi Sokrates huomattavassa määrin oli. ”Jolla on korvat, se kuulukoon!” – näin ei puhu kukaan opettaja. Näemme siis, kuinka isyys, opettajuus, filautia aina joko esiintyvät kaikki yhdessä tai sitten puuttuvat.

Joka tuntee itsensä pojaksi, voi vain vihata itseään; poikaa nimittäin ajoi

halu antaa itsensä tulla siitetyksi, syntyä empiirisesti rajalliseksi subjektiksi. Kaiken tämän subjektiivisen hän lukee omaksi syykseen, ja siksi hän vihaa itseään. Poika tietää itsensä ikuisesti epävanaaksi, koska on kerran syntymässään luopunut omasta tahdostaan ja etsinyt ulkoista tukea.

Näin laajentuvat itseään rakastavan ja itseään vihaavan ihmisen tyypit isän ja pojan ideoiksi. Se, että on isä ja poikia, on pohjimmiltaan vain yksi maailman dualistisen olemuksen ilmentymä. Henkisinä olentoina ihmiset – tarkemmin sanottuna tosin vain miehet – ovat Jumalan poikia, maailmanlapsina ruumiillisten ihmisten poikia. Jumalalla ei ole tyttäriä; ja vain tältä osin täytyy ajatukseen Jumalan lapsena olemisesta tehdä korjaus. Poika voi päästä vapauteen ainoastaan kohoamalla isän luokse, lakkaamalla olemasta vain poika ja tulemalla taas yhdeksi isän kanssa.

*

Filautinen ihminen voi myös vihata; hän vihaa nimittäin sitä, mikä häntä rakkaudessa häiritsee...hän on ”esteetti”. Itsensä vihaaja sitä vastoin ei voi rakastaa mitään, mikä on jollakin tavoin aistein havaittavaa. Äärimmäisessä tapauksessa käy myös sukupuoliakti hänelle täysin mahdottomaksi. Hän on siis varmasti paljon onnettomampi kuin vastapuolensa. Filautista tyyppiä, jolla itsensä kurittaminen saa oleellisesti hienostuneempia muotoja – mikä on myös edellytys omaelämäkerran kirjoittamiselle – ovat Shakespeare ja Sofokles, molemmat mitä suurimmassa määrin, edellinen kuitenkin enemmän kuin jälkimmäinen. Goethe ei ole puhtaasti filautinen – monet kohdat *Faustissa* osoittavat miten väärin olisi oikopäätä sijoittaa hänet tähän tyyppiin.²³ Erehdytään pahasti, jos Goethessa nähdään erityisen harmoninen ihminen, kuten Heinesta lähtien on ollut tapana, ja mitä nykyään toistellaan kyllästymiseen asti. Pikemminkin oli Goethe eräs kaikkein onnettomimmista ihmisistä mitä koskaan on elänyt ja on siksi erityisen ankaralla häveliäisyydellä pyrkinyt kätkemään onnettomuutensa. – Ihminen, joka on vihannut itseään eniten, lienee Nietzsche. Hänen vihansa Wagneria ja askeesia kohtaan, hänen kurkottelunsa Bizetin ja Gottfried Kellerin suuntaan oli vain vihaa wagneriaaneja ja askeetteja ja sitä *täysin epäidyllistä ihmistä* kohtaan, joka hän itse oli. Itseviha on varmasti asetettava moraalisesti itserakkautta korkeammalle. Kehnosti siis teki Nietzsche teeskennellessään, että häneltä olisi tuo ylimeno (”paraneminen” Wagnerista, ”sairaudestaan”) todella onnistunut – eikä tämä ole suinkaan ainoa Nietzscheen poseerauksista muitten ja itsensä edessä.²⁴ Pascal, joka varmastikin on vihannut itseään hirvittävä-

ti, on tässä paljon Nietzschen yläpuolella – hän ei muutenkaan ole koskaan niin latteu kuin Nietzsche aika usein. Kun edellinen saattoi lausua periaatteenaan aivan avoimesti tuon ”Le moi est haissable”, on Nietzsche kieltänyt jopa itsevihan ja – niin paljon hän vihasi itseään – parjannut ja alentanut sitä: tosin vain Pascalin ominaisuutena. Ainoastaan yhdessä kohtaa on Zarathustra tämän suhteen vilpittön, ihanassa, läpikotaisin eettisenä symbolina ymmärrettävässä laulussa ”Ennen auringonnousua” (III osa): ”Oi taivas minun ylläni, sinä puhdas!... vain *lentää* tahtoo minun koko tahtoni, lentää *sinuun!* Ja ketä minä olen vihannut enemmän kuin kulkevia pilviä ja kaikkea, mikä sinua tahraa? Ja omaa vihaanikin minä olen vihannut, koska se sinua tahraa! Kulkeville pilville minä olen karsas, noille hiipiville rosvokissoille: ne ottavat sinulta ja minulta sen, mikä on meille yhteistä, – suunnattoman rajattoman jaa- ja amen-sanonnan.” (J. A. Hollo)

Juuri Nietzscheillä kumpusi viha itseä kohtaan kaikkein voimakkaimmasta myöntämisentahdosta. Siksi tämä viha saattoi hänessä tulla luovaksi ja traagiseksi. Luovaksi – sillä se kutsui hänet etsimään sitä, mitä hän jäi Schopenhauerilta kaipaamaan, se pakotti hänet kääntymään pois siitä, mihin Kant ei ollut häntä tutustuttanut. Traagiseksi – sillä hän ei ollut riittävän suuri taistellakseen itseään omin voimin *Kantiin*, jota hän ei koskaan ollut lukenut. Siksi hän ei koskaan yltänyt *uskontoon*: kun hän intohimoisimmin myönsi elämän, silloin elämä kielsi hänet – elämä, jota ei voi petkuttaa. Uskonnon puute selittää Nietzschen tuhoutumisen. Mihinkään muuhun kuin uskonnon puutteeseen ei ihminen voi tuhoutua, ja kauhistuttavimmin tämä näkyy neron kohdalla. Nerokas ihminen on myös hurskain ihminen, ja jos hänet *hurskaus* jättää, jää hän myös ilman nerouttaan. Sillä, että Nietzscheille muodostui ”hengen tunnottomuudesta” (Gewissenlose des Geistes) probleema, on syvä perustansa: ”Hengen tunnottomuus” tarkoittaa ”henkevää” ihmistä, ja tämä juuri oli Nietzscheille uhka ja lopulta se kuilu, johon hän suistui. Olisiko hän muuten pitänyt tarpeellisena aina nimenomaan korostaa sitä, milloin hän on vakavissaan ja milloin myös haluaa tulla vakavasti otetuksi? Se mitä Nietzscheiltä puuttui oli *armo*, ja ilman armoa ei Zarathustrakaan voi kestää yksinäisyyttään. Niinpä logiikka ei ollutkaan Nietzscheille mikään ainutlaatuisen kallis aarre vaan ulkoinen pakko (sillä hän tunsu itsensä niin heikoksi, ettei voinut olla vainuamatta vaaraa kaikkialla); sen joka kieltää logiikan, sen logiikka on jo jättänyt, sellainen ihminen on tulossa hulluksi.

Kuten Nietzsche myös Spinoza, muissa suhteissa edellisen täysi vastakohta, oli itsensävihaaja. Spinozan viha vain ei muuttunut mitenkään traagi-

seksi tai luovaksi. Se ei muuttunut luovaksi, koska Spinoza, karkeammin ja kärsimättömämmin kuin kukaan toinen, torjui koko tahdonvapauden probleeman, jota hän ei lainkaan ymmärtänyt ja johon korkeamman ihmisen johdattaa juuri tämän itseviha (*Etiikka* I 32, II 35, 48, III 2). Se ei ollut traagista, koska Spinozan maailmankatsomus ei ollut rohkeata ja avointa uskoa, vaan kuin piikkilankavarustus, jolla hän ympäröi itsensä ja jonka suojusta saattoi sitten asettua raukkamaiseen lepoonsa.

Itsevihaan täysin kykenemättömiä näyttävät olevan naiset. He rakastavat itseään, tai toisaalta eivät, he vain ovat, alituisesti, *rakastuneita itseensä*. Äidille ei tuota lainkaan samanlaista iloa kuin vastaavasti isälle, että lapsi muistuttaa häntä *itseään*. Päättäväisesti itseään vihanneita miehiä olivat Michelangelo ja Beethoven, jotka, yhtä varmasti kuin Pascal ja Nietzsche, elivät täysin siveinä; Beethovenilla oli lähes yhtä suuri ja yhtä lailla tyydyttämättä jäänyt tarve kuin Nietzscheellä löytää nainen, jota hän olisi voinut rakastaa. Mozart sitä vastoin rakasti itseään alituisesti, Jean Paul ja Wagner useimmiten; huumori on merkki rakkaudesta, satiiri vihasta, itseä ja kaikkea kohtaan; huumori on itse asiassa vain hyvin naamioitua erotiikkaa. Filosoifeista, jotka ovat rakastaneet itseään, mainitsen Sokrateen (opettajan) ja Fechnerin, toisella sijalla Leibnizin ja vasta kolmannella Platonin; taiteilijoista ovat misautista tyyppiä Grillparzer ja Rembrandt.

Sellaiseen mieheen kuin Kant tämä jako tosin ei sovi, vaikka muuten onkin sovellettavissa varsin kattavasti; tällaisilta hahmoilta, joilta itseltään kaikki subjektiviteetti puuttuu, puuttuu myös kyky mitenkään reagoida sellaiseen.

Saattaa myös olla että *samassa* ihmisessä vuorottelevat *molemmat*: toisaalta hyväntahtoisuus ja lempeys, toisaalta kateus ja suvaitsemattomuus, omassa itsessä olevia moraalisesti merkityksettämiä piirteitä kohtaan. Tämä on suorastaan sääntö.

Itsensävihaajat ovat suurimpia itsensä tarkkailijoita. Itsetarkkailu kuuluu vihaajille; sen tunnussana on: yllättää itsensä itse teossa. He ovat kaikkein epäpateettisimpia ihmisiä koska ovat kaikkein häveliäimpiä; he ovat ihmisiä, joille kaikki pateettisuus ikävästi *pistää silmään*. Aivan yksinkertainen puhe on heille mahdotonta, koska he aina ja ikuisesti *kärsivät* koko minuudestaan ja koska heidän pitäisi kieltää tämä kärsimys voidakseen olla pateettisia. Misautiselle ihmiselle on yksinäisyys tämän vuoksi määrättömästi tuskallisempaa kuin filautiselle; ja kuitenkin päättyvät juuri hänen yrityksensä lähestyä muita ihmisiä, yhtä tai useampia, kaikkein onnettomimmin. Hänen kohtalonsa on hirvittävin mikä voi tulla hyvän ihmisen osaksi: hän ei voi

todella *rakastaa* ketään. Misautisten ihmisten olemuksessa on jotakin, mikä estää sitä vapaasti virtaamasta itsestä ulos, toiseen, jota he haluaisivat rakastaa, ja joka rakastaa heitä! Heidän oma minänsä on *heille itselleen* alituinen uhka. He ovat kuin talo, jonka ikkunaluukut ovat aina kiinni: auringon valo saattaisi lämmittää ja valaista myös tätä taloa; mutta se pysyy suljettuna: muka kärtytisänä, kovana, torjuvana, katkerana se kieltäytyy valosta; säikky onnen mahdollisuutta. Miltä talossa näyttää? Epätoivoista, levotonta touhuamista, kammottavaa, hidasta hapuilua pimeässä, ikuista esineiden järjestelyä – sisällä. Parempi olla utelematta, miltä talossa näyttää.

Peer Gyntin on voinut kirjoittaa vain itsensävihaaja. Ibsen²⁵ oli varmasti alun perin tarkoittanut runoelmansa *turhamaisuuden tragediaksi* (yleisimmässä salomonisessa merkityksessä) ja vasta vähitellen on hänelle selvinnyt, että kaikki turhamaisuus toisten edessä, kaikki ensisijainen toisen huomointi, edellyttää luopumista omasta itsestä ja arvosta omissa silmissä.

Tuo pitkäksivenynyt poikkeama, josta olen taas palannut *Peer Gyntiin* ja jonka jo periaatteellisella tasolla nuo aiemmat tarkasteluni, jotka käsittelivät suurten ihmisten kohonnutta moraalitajuntaa, oli tarkoitettu oikeuttamaan, tuo poikkeama oli välttämätön, jotta ymmärrettäisiin runoilijan eräs luomus, jota en tähän mennessä vielä ole maininnut, vaikka juuri se koko paljontulkitussa *Peer Gyntissä* on aiheuttanut eniten päänvaivaa, ja jolle ei ole löytynyt ainakaan tulkitsijoita itseään tyydyttävää selitystä. ”Suuri Kiero”, runoelman arvoituksellisin ja samalla omaperäisin luomus,²⁶ selviää meille nyt siinä määrin kuin sen erikoinen luonne vain sallii. ”Suurella Kierolla” on tärkein osa toisessa ja viidennessä näytöksessä: molemmilla kerroilla – tämä on erityisesti pantava merkille – se voitetaan Solveigin avulla. Se olennoi mahtia, joka aina uudestaan tekee ihmisestä uskottoman itselleen ja saa hänet *turhamaiseksi*. Tosiaankin, vaikka ihminen kuinka armottomasti yrittäisi juuria itsestään turhamaisuutta, jostakin sisimmästä sopukastaan hän sen taas löytää, entisensä kaltaisena, vahingoittumattomana ja yhtä mahtavana kuin aina:

Ees- tai taaspäin, yhtä kaukana; –
ulos tai sisään, yhtä ahdasta!

Tuossa se on! Ja *tuossa*! Ei missään väljää!

Juuri pääsin ulos kehästä, ja olen taas sen keskellä. –²⁷

Lapsena kuulin opettajan kertovan luokallemme menetelmästä, jolla venäläiset tappavat karhuja: kahden puunrungon väliin ripustetaan puupalikka;

päästäkseen runkojen välitse, täytyy karhun sysätä palikka syrjään, jolloin se aina uudestaan kimpoaa toisesta rungosta karhun päähän, saaden tämän lopulta niin raivoihinsa, että voimakkain isku viimein murskaa siltä kallon. Myös Ibsen olisi voinut käyttää tätä tarinaa vertauskuvana sille mitä halusi sanoa. ”Suuri Kiero” tarkoittaa empiirisen minän täyttää voimaa, jolla se aina uudestaan nousee intelligiibeliä minää vastaan, vaikka tämä jo luuli sen lopullisesti voittaneensa: se on samalla empiirisen minän ääni, joka aina vastustajansa kokeman uuden tappion jälkeen neuvoo tätä luopumaan toivottomasta ja tarkoituksettomasta taistosta. Tällä selittyy se itsevarma ironia, millä Kiero vastaa Peer Gyntin raivoisaan hyökkäykseen, käskemällä tätä vain kiertämään, kehottamalla luovuttamaan, jatkamaan matkaa ja jättämään vastustajansa rauhaan, yrittämättäkään valloittaa tätä voittamatonta linnoitusta väkiryynnäköllä. *Kiero tarkoittaa vapahduksenkieltävää periaatetta yleisesti*; siinä Ibsen on pyrkinyt kuvaamaan suurta kieltäjää itsessään. Kutsuttakoon sitä vaikka mukavuudeksi, laiskuudeksi, siteeksi sielun ja ruumiin välillä (se ei pyri voittoon yhdellä voimakkaalla kertalyönnillä, vaan pehmittää vastustajaansa vähän kerrassaan): joka tapauksessa se on sama, minkä Ibsen aikoi murtaa itsessään, kun hän löi lukkoon (festlegen) Peer Gyntin, *hänen* Peer Gyntinsä. Tosin hän itse tunsii: *ennen* kuolemaa ei kukaan meistä saa selvitettyksi välejänsä sen kanssa.

Näin olemme taas palanneet runoelman varsinaiseen sanomaan, Ibsenin omaan kysymykseensä antamaan vastaukseen. Tässä *Peer Gyntin* loppukohtauksessa voimme nähdä molemmat hänen ajattelunsa ja luomisensa pääprobleemat yhteensulautuneina. Yhtäällä on totuuden ja valheen ongelma. Niin hyvin perusteltuna ja tyydyttävänä kuin pidänkin tulkintaani Kierosta, edustaa kyseinen hahmo toki vielä erästä toistakin ideaa. Todellisen taiteilijan symbolit eivät ole mitään allegorioita, eivät mitään henkilönimillä varustettuja tiettyjen tarkasti määriteltyjen yksiselitteisten filosofisten käsitteiden ruumiillistumia, jotka voitaisiin kääntää takaisin filosofisen systeemin kielelle, kunhan vain avain koodiin on löydetty. Sitä mitä runoilija on välittömästi nähnyt ja tuntenut symboleissaan, sitä voi filosofi vain hitaasti ja suurta varovaisuutta noudattaen pyrkiä jäljittämään. Kiero, jota Peer Gynt ei koko elämänsä aikana ole kyennyt kukistamaan, koska ei ole koskaan kulkenut *suoraan*, tämä Kiero merkitsee samalla myös *valhetta*.

Siihen, että ihminen ei tässä elämässä koskaan voi elää täydessä *totuudessa*, että jokin aina erottaa hänet tästä; myös tähän valheen, erehdyksen, heikkouden, paatumuksen jäännökseen on Ibsen viitannut Kierollaan.²⁸ Koko totuus voidaan kohdata tuonpuoleisessa, täällä sitä saatetaan vain

yrittää lähestyä; vasta kuolemassa voidaan Kiero lopullisesti voittaa. Tässä Kieron aspektissa on siis vain toisessa muodossa ilmaistu sama ajatus vapahduksen torjumisesta. Peer Gynt on tässä verrattomasti korkeammalla kuin *Villisorsan* Hjalmar. Tämä on valheessaan tyytyväinen itseensä ja pitää totuudellisuusvaatimusta oikeastaan henkilökohtaisena loukkauksena, hänelle ulkoapäin asetettuna vaateena, jonka hän, jos sitä hänelle väkisin tyrkytetään, hyväksyy vain ulkoisesti voidakseen sitten taas jatkaa häiriötömästi elämäänsä valheessa; hän heittäytyy onnettomaksi ja pitää pienen elämänsä pieniä vastoinkäymisiä kohtalon vääryyksiä persoonaansa kohtaan, ja jopa moittii niistä muita. Hjalmar on ehdottoman ei-traaginen (atragisch) ihminen, mitä taas Peer Gynt ei lainkaan ole. Päinvastoin, draaman täyttää melkein kokonaan *subjektin probleema*, ja sen sankaria askarruttaa enimmäkseen vain tämä peruskysymys. *Peer Gynt* on siis *tragedian idean* sovellus, täydellisin mitä koko maailmankirjallisuus tuntee; se on kertomus etsivästä ja taistelevasta, eksyvästä ja erehtyvästä, syyllisyydentuntoon tulevasta ja vapautukseen kamppailevasta yksilöstä.

Peer Gynt tahtoo vapautua valheesta, joka erottamattomasti kuuluu elämään – ei ole ketään niin pyhää ihmistä, joka ei aina välillä tuntisi pakkoa turvautua hätävalheeseen, ja hätävalhe on moraalisesti yhtä tuomittava kuin kaikki muu valhe – Peer Gynt tahtoo vapautua elämänvalheesta, muttei voi. Vapautuksen, kaikesta kieroilusta huolimatta, tuo lopulta nainen. Ja tässä on Ibsenin toinen pääprobleema: *Vapautuksen probleema jossa otetaan huomioon sekä mies että nainen. Miten nainen ja rakkaus naiseen on nähtävä suhteessa ihmisyyssprobleemaan yleensä?* Tämä on kysymys, jota Ibsen melkein taukoamatta pohti kaikki luomiskautensa 30 viimeistä vuotta. Naiskysymys ei liikuta Ibseniä miltään sen vulgaarilta näkökannalta, hän ei puolusta tasa-arvoa lahjakkuudessa ja poliittisissa oikeuksissa, hän ei ole koskaan toiminut yksittäisen naisen tai koko naissukupuolen asianajajana; ja Ibsenin väheksyminen, mikä yhä enemmän on tulossa muotiin, onkin psykologisesti ymmärrettävää – naisten viittauksista luuloteltuun puolustajaansa on aistittavissa tämän vähitellen uhanalaiseksi käynyt asema – mutta se on täysin epäoikeutettua ja perustuu kovin hätiköityyn arvioon.

Naisille, jotka vaativat Ibseniä takaisin itselleen, annetakoon tämä anteeksi; hän on niin kerrassaan miehekäs, aivan liian miehekäs, jotta naiset voisivat päästä sisälle hänen teoksiinsa ja ymmärtää mitä hän todella tarkoittaa. Ibsen ei ole niinkään ollut vaatimassa samoja *oikeuksia* kuin samoja *velvollisuuksia* naiselle – ja velvollisuus juuri on ehdottoman epänaiseellinen käsite.

Peer Gyntissä nainen kohottaa miehen, tai pikemminkin mies antaa kohottaa itsensä. Mikään ei ole niin naurettavaa ja alhaista kuin käsitys, että pelkkä passiivinen rakkauden kohteena oleminen voisi jotenkin vaikuttaa yksilöön moraalisesti ja antaa aihetta arvioida uudelleen hänen hyvyyttään tai pahuuttaan. Ehkä jollekin, joka on rakastanut paljon, voidaan antaa anteeksi, mutta ei missään tapauksessa kenellekään vain sen perusteella, että häntä on, mahdollisesti paljonkin, rakastettu. Tällaisia latteuksia kuitenkin esitetään virallisissa Ibsen- ja Wagner-tulkintoissa niin vuolaasti, että niitäkään emme valitettavasti voi vain vaieten ohittaa. Ne estävät ymmärtämästä oikein rakkauden kautta tapahtuvaa vapautusta, ja näin loogisesta mysteeristä tulee paradoksimaista sentimentaalisuutta. Tilanne on hyvin nolo, jos tuon Ibsenin juuri *Peer Gyntissä* ilmoittaman syvän erotiikka-käsityksen vastineeksi ei ole esittää muuta kuin tämä tavanomainen selitys. Vaikka Ibsen vielä *Peer Gyntissä* on tavattoman lyhytsanainen ja hämärä, on siinä jo hahmollaan tuo katsomus, johon hän myöhemmissä teoksissaan selvemmin viittaa. Rakkaus ja mahdollisuus pelastua sen avulla perustuu juuri *Peer Gyntissä* vain siihen, että *projisoimalla* naiseen paremman minänsä eli kaiken *sen mitä haluaisi mutta ei voi omassa itsessään rakastaa, koska se ei esiinny siinä puhtaana, mies pääsee tahtovaan, pyrkivään suhteeseen kauniin, hyvän ja toden ideaan.*²⁹ Tämä on pohjimmaisena psykologisena vaikuttimena tuolle miehen egoistiselle aktille, joka asettaa naiselle paljon korkeammat moraaliset vaatimukset kuin miehelle itselleen – moraaliksi riittää tässä tietenkin pelkkä julkisivu, joka tyydyttää kaikki illuusiotarpeet – näin syvältä nousee naiselle asetettu puhtauden, neitsyyden vaatimus. Samanlainen projektioilmiö kuin rakkaus on viha: Paholaisessa on nerokkaalla tavalla ruumiillistunut aate, joka on helpottanut miljoonien ihmisten kamppailua omassa rinnassa olevaa pahaa vastaan; ulkoistamalla vihollisen voi sen nähdä *erilaisena* ja *erillisenä*. Kaikki dualismi maailmassa juontaakin juuri projektion metafysisestä aktista: Jumala tahtoo löytää itsensä ihmisessä. Dualismia täytyy olla, koska muuten monismi, pyrkimys siihen, on merkityksetön, tyhjä sana.

Peer Gyntissä ei naisella ole mitään muuta osaa kuin olla miehen vapahattajatar; hänellä ei ole mitään itsenäistä elämää, sen tehtävän lisäksi, minkä mies hänelle osoittaa. Häneltä *otetaan* sielu, jotta hänelle voidaan antaa se, hänet murhataan, jotta hänet voidaan herättää henkiin. Tässä on jo Novalikan ajoista lähtien niin monien etsimä syy siihen miksi seksuaalisuus ja julmuus yhdistetään toisiinsa. Kuten sukupuoliyhteydessä on psyykkisesti murhalle analoginen elementti, koska elämän tuottaminen on sukua sen tu-

hoamiselle, samoin kaikessa rakkaudessa, myös korkeimmassa, rakastettu tavallaan *tehdään epätodelliseksi*, jotta hänet voidaan korvata omalla korkeimmalla todellisuudella. Tästä johtuu myös mustasukkaisuus; mies nimittäin luulee, että hänellä on oikeus itseensä sittenkin, kun hän on sijoittanut sen naiseen.³⁰ Siksi Constant on oikeassa kutsuessaan rakkautta tunteista itsekkäimmäksi (”de tous les sentiments le plus egoiste”), vaikka se juuri näyttäisi olevan varsinaisin altruistinen tunne. *Rakkaus tarkoittaa, että mies pyrkii uudestaan löytämään itsensä kiertämällä naisen kautta*. Siksi rakkaus niin usein alkaa itsensä kurittamisella, itsesyytöksillä, itsensä alentamisella ja aiheuttaa syyllisyydentuntoa. Nainen on erotiikassa, korkeimmassa yhtä hyvin kuin alhaisimmassa, sittenkin vain väline.

Tämän naisen kohdistuvan vääryyden, johon juuri rakastava mies syylistyy, on Ibsen tajunnut jo *Peer Gyntissä*; tosin hän ruoskii siinä rakkauden aistillista puolta asettaakseen sitä vastaan henkisen ja nauraa ennen kaikkea sieluttomalle Peerille, joka uskoo vielä voivansa lahjoittaa sielun tyttöystävälleen Anitralle.

Nuoruus! Sulttaani ma olla
koko kuumall' olennolla
tahdon, valtikkaa en kantain
Gyntianan palmurantain,—
ei, vaan neitsytaatteen tuoreen
valittuna valtaan nuoreen.—
Lapseni nyt näät, miks sinut
arross' olen kahlehtinut,
sinut valinnut, miks saatin
sydämees, niin sanoakseni,
olentoni Kalifaatin.
Siell' on haavees hallitakseni!
Herruus lemmenvaltioni!
Kuulut mulle vain. Kuin kulta
tai kuin kiven kalliin helo
kiehtokoon sua olentoni.
Erotessa murtuis elo,—
nimittäin, se huomaa, sulta!
Kaikkes, utuisinkin huoko,
tahdotta, kuin taipuu ruoko,
saakoon sisällyksen multa.

(Otto Manninen)

Miehen suhde naiseen merkitsee *aina* tämän *ryöstämistä*, tämän oikeuksien riistoa, sikäli kuin siihen liittyy erotiikkaa. Tämä selvisi Ibsenille myöhemmin; ensimmäisen askeleen tähän suuntaan hän otti *Nukkekodissa*. Nora on käytetty taistelussa naisten äänioikeuden puolesta, ja Ibsen, mies joka koko elämänsä ajan on naiskysymyksessä ollut itselleen rehellisempi kuin kukaan toinen taiteilija ennen häntä tai hänen jälkeensä, on leimattu tyyppilliseksi psykologisen tasa-arvo-opin edustajaksi; Hedda Gablerin luoja on nähty arvioivan todellisen elävän naisen (hänen todellisten ominaisuuksiensa perusteella) yhtä korkealle kuin miehen, vaikka *Ibsenin moraalinen suuruus ja hänen puhdas sankaruutensa on juuri siinä*, että hän vaatii miestä arvostamaan naista itsenäisenä inhimillisenä olentona eli kunnioittamaan ihmisyyden ideaa myös naisen persoonassa ja vaatii olemaan käyttämättä tätä vain välineenä tarkoitukseen, kuten kaikessa erotiikassa tapahtuu. Tätä Ibsen vaatii, *siitäkin huolimatta, että todellisuus tekee kaiken naiselle osoittavan arvonannon* – jota nainen tosin ei koskaan vaadi – hyvin vaikeaksi miehelle, *jonka katsetta ei erotiikka ole sumentanut*.

Niinpä ei hänen Noransakaan ole mitään todellista, eikä tuo kuuluisa muuntuminen typerästä, valheellisesta löpöttelijästä ihmiseksi, joka vapaasti päättää omista asioistaan, ole johdettavissa mistään todellisesta naisellisesta luonteenpiirteestä, vaan siinä on kyse juuri *muutoksen mysteeristä*, jota Ibsen yleisinhimilliseltä moraaliselta kannalta pitää naiselle välttämättömänä. Norassa Ibsen *tervehtii* ensimmäistä naista, jolla on yksilöllisyys, hän näyttää, kuinka naisen *tulisi* toimia, ei sitä, kuinka nainen todellisuudessa toimii. Muutos, joka Norassa tapahtuu on juuri *ihme*, kaiken aikaisemman perusteella jotakin käsittämätöntä; eikä kukaan ymmärrä tätä näytelmää niin perusteellisesti väärin kuin juuri se, joka yrittää jotenkin toisin perustella tuota äkillistä muutosta ja sovittaa sitä ensimmäisen näytöksen Noraan. Näytelmässä *Meren tytär*, jonka päähenkilö vihdoin saa ja voi tehdä vapaan valinnan, ja joka, vastuunsa ja velvollisuutensa tunnistaen, myös todella vapauttaa itsensä ulkoisesta aineellisesta pakosta, palataan takaisin Nora-problematiikkaan. Ibsenin aatekehittäely saavuttaa *Peer Gyntin* jälkeen uuden huipun *Rosmersholmissa*, missä hän jo toisen kerran palaa tuohon vapautuksen probleeman ja sukupuolirakkauden probleeman väliseen suhteeseen. Tässä vain tilanne on jo hyvin toisenlainen kuin *Peer Gyntissä*. Nyt on nainen se, joka uudestisyntyy miehen vaikutuksen alaisena. Rosmersholm, kuin moraalisen ankaruuden ja puhtauden linnoitus, parhaiden moraalisten ominaisuuksien haltija, on saanut naisen murtumaan, kukistanut tämän villin luonnon – sanoo aiemmin täysin amoraalinen

Rebekka. Mutta myös hänellä on puolestaan ollut Rosmeriin kaiken kaikkiaan jalostava ja puhdistava vaikutus, joka on auttanut tätä puhtaan miinuitensa vapauttamisessa, ja hänen nuori syyllisyudentuntonsa on melkein ankarampaa kuin Rosmerin katumus, jota tämä tunsikin kun oli tiedottomasti antanut tukensa Rebekan toimille Beatea vastaan. Runoelma päättyykin kysymykseen: ”Sano minulle vielä yksi asia, seuraatko sinä minua vai seuraanko minä sinua?” Ja Ibsenin vastaus tähän kuuluu: ”Siinä kysymyksessä emme varmasti koskaan pääse selvytyteen.”

Mutta Ibsen ei pysähdy vielä tälle toisellekaan tasolle. *Pikku Eyolfissa* palataan taas samaan Rosmersholmin syyllisyyskysymykseen. Siinä vain ei ole kysymys mistään Beatesta, mistään aikaisemmasta puolisoista, kuten Rosmersholmissa, siinä mennään syvemmälle – aiheena on lapsi, joka on murhattu. Kokonaisuus on ymmärrettävä vertauskuvallisesti: synnillisestä erotiikasta ei voi syntyä mitään ikuista, murha, lapsenmurha, on jo siinä itsessään; koitus, joka tuottaa elämää, tuottaa myös kuolemaa, jonka alaisista kaikista synnissä sinnyt välttämättä on. Siittämisen epämoraalisuus on sukupuolisessa halussa, kuoleman ja syntymän välisessä yhteydessä; vanhemmat tekevät väärin lasta kohtaan saattaessaan hänet suruttomasti maailmaan, joutumatta kohtaamaan hänen katsettaan. Tämä on se synti joka varjostaa Alfredin ja Ritan avioliittoa, joka tässä edustaa avioliittoa yleisesti. (Eyolf rampautuu juuri hetkellä, jolloin hänen vanhempansa ovat hekuman huipulla.)

Syyllisyyden, johon Rita viimein havahtuu, hän sysää kokonaan Alfredin niskoille; mutta lopulta tässä kuitenkin naisen vilpittön katumus estää miestä kovettamasta sydäntään. Produktiivisuudesta, työnteosta, puhtaan rakkauten hedelmistä tulee heille nyt päämäärä, joka yhdistää heidät.

Viimeisen kerran esiintyy molempien, miehen ja naisen, uudestisyntymisen probleema epiloggissa: *Kun me kuolleet heräämme*. Ibsen on kutsunut sitä viimeiseksi sanakseen tässä kysymyksessä; ja tuon jo melkein 72-vuotiaan miehen on täytynyt tietää, miksi hän on näin sanonut. Tässä siis näemme hänen ajattelunsa kolmannen vaiheen kulminaatiopisteen, hänen elämäntyönsä lopullisen huipennuksen. Myös tässä miehen, naisen ja lapsen kolminaisuus: nyt vain sanotaan aivan suoraan, että mies rakastaessaan naista tappaa tämän itsenäisenä, metafyyssisenä, sielullisena olentona, koska rakkaudessa nainen on vain kuin työkalu, joka tekee miehelle työn helpommaksi. Tällaisen murhaamisen, johon kaikessa rakkaudessa syyllistytään, *täytyy kostautua; rakastavaa murhaajaa vainoaa mustasukkaisuus*, hänen katumustaan on se arvoituksellinen syyllisyudentunne, jota jokainen mies

tuntee rakastettuaan kohtaan; ja pelkoa ja syyllisyyttä voi aiheuttaa ainoastaan itse vapaasta tahdosta tehty vääräys. Kuvanveistäjä Rubekia painaa epämääräinen tunne, että hän on syyllistynyt murhaan, ja siksi hän kuvaa veistoksessaan itsensä synkeänä syyllisenä lähteen reunalla, jonka vedessä hän haluaa pestä itsensä puhtaaksi. Kieltäminen ja murhaaminen eivät kohdistu kehenkään erityisesti; uhrinsa mukana tekijä kieltää ja murhaa myös itsensä. Tappamalla Irenen sielun on Rubek tukkinut itsessään korkeamman elämän lähteen. Hänen täytyy nyt itse uudestaan herätä korkeampaan elämään. Merkitys on tässä sama kuin köyhästä Heinrichista kertovassa kauniissa tarussa, jonka syvällisyyttä sen luoajat tuskin ovat ymmärtäneet: mies voi rakkautensa avulla parantua Pahasta (vaikeasta spitaalista), mutta tämä edellyttää, että joku nainen antaa tuhota itsensä; toki vasta *luopuminen* aiheista *kieltää* naiselta oma sielu olisi ritarilta moraalista, vasta se *lopullisesti* pelastaisi hänet. Niin myöskin Rubekin tulee nyt *tahtoa* naista ihmisenä, omana itsetarkoituksenaan, eikä enää haluta tätä itselleen (kuten Lyngstrand *Meren tyttäressä*); ja myöskään naisen ei pidä enää käyttää miestä, eikä itseään, välineenä lasten tuottamiseen, enempää kuin mihinkään muihinkaan tarkoituksiin, kuten vielä tähän asti on tapahtunut. Tässä ei ole enää kyse lihallisista lapsista. Niitä saattavat tuottaa Ulfheim ja Maja, alemman, maallisemman sfäärin ihmiset, joilla ei ole rohkeutta käydä ”vuorilla yön pimeydessä” ja ”huippujen myrskytuulessa” kohti korkeamman, ikuisen elämän auringonnousua, koska retken hintana voi olla koko maallinen elämä; nämä ihmiset eivät ole vielä koskaan tunteneet itseään niin kuolleiksi, että heillä olisi tarvetta herätä kuolleista.

Pitkään epäroityään Ibsen siis lopulta kuitenkin uskoo naisen ylösnousemukseen, korkeampitasoiseen, alemman sfäärin ulkopuolella tapahtuvaan yhteiselämään miehen ja naisen välillä, avioliittoon sakramenttina, yhtenä *unio mystican* metafyyysisenä symbolina. Nainen ei ole hänelle enää luonnon paradoksi, miehen taakka, jota tämän täytyisi väkisin raahata mukanaan; nainen on kyllä miehelle itselleen aina pahin kompastuskivi, muttei ikuisen este pyrkimykselle kohti korkeamman ihmisyyden ihannetta. Vaikka Ibsen pitää taiteilijoiden *kaikkea tähänastista*, ylevintäkin erotiikkaa *egoismina*, uskoo hän molempien, miehen ja naisen, vielä joskus myöhemmin voivan elää yksilöinä. Tämä on *riittävä* ja *välttämätön* edellytys liitolle, jossa toteutuu ihmisyyden idea. Tätä juuri tarkoittaa ”Kun me kuolleet heräämme”.

Tähän kysymykseen liittyvissä kannantarkistuksissaan muistuttaa Ibsen hämmästyttävästi Wagneria, jonka vertaamista edelliseen monet ehkä pitävät loukkauksena. Jos tarkastellaan ensin vain nuorta Wagneria, huomataan,

että mikään toisen miehen kynästä lähtenyt runoelma ei ole niin wagnermainen kuin *Peer Gynt*, joka aivan *Lentävän Hollantilaisen* ja *Tannhäuserin* tapaan päättyy mystilliseen pelastumiseen naisen kautta. ”*Hollantilaisessa*” ja *Tannhäuserissa* Wagner uskoo, kuten nuori Ibsen *Peer Gyntissään*, miehen pelastumiseen naisen kautta, hänen kaiken kaipauksensa ja kärsimyksensä päättymiseen rakkaudessa tähän.

Nibelung-taru juuri pohjoisessa, myyttisessä muodossaan on auttanut molemmat, Ibsenin ja Wagnerin, henkiseen itsenäisyyteen (Ibsenin *Helgolandin sankarit* ja *Pohjoinen sotaretki*), kun taas Hebbel, jossa oli etsijää paljon enemmän kuin Wagnerissa ja jopa Ibsenissä ja jolla ei ollut erityisen syvää suhdetta *luontoon*, asetti etusijalle eteläsaksalaisen, *sivilisoituneemman* esitysmuodon.³¹ Wagnerin *Nibelungin sormus* sijoittuu, kuten Ibsenillä *Rosmersholm*, samanlaiseen kehityksen keskivaiheeseen. Tosin nyt Siegfried *herättää* Brünnhilden unesta, joka symboloi kuolemaa metafyyssisessä merkityksessä; mutta myös Siegfried juhlii vasta häissään ”pyhän morsiamen” kanssa, kuolevana, yhtymistään Kaikkeuteen. Tässä viitataan miehisen ja naisellisen periaatteen niin sanoakseni kosmiseen kohtaamiseen maailmankaikkeudessa. *Peer Gyntistä* ja sen lopussa tapahtuvasta Solveigin ja Aasen samastamisesta muistuttaa myös Brünnhilden näyttäytyminen samalla Siegfriedin äitinä. Hän edustaa suvun loputonta jatkuvuutta, mihin Siegfried yksilönä, ”elämän herättäjänä”, liittyy.³² Myöskään Ibsenillä ei äidin ja rakastetun samastaminen, aivan kuoleman kynnyksellä, ole mikään harkitsematon sovitus efekti, vaan viittaa siihen, mikä aina on äidille ja rakastetulle yhteistä. Varmasti on rakastava tyttö miehelle, jota hän rakastaa, usein (vaikkakaan ei aina) jossakin mielessä myös äiti: myös mies, jolle hän ehkä synnyttää lapsen, *on* jo eräällä tavalla hänen lapsensa; toisaalta myös miehestä tulee rakastettunsa lapsi, joka saattaa puhutella tätä kuin äitiään. Juuri lajin jatkuvuuden henki on se, jonka Peer kohtaa Solveigissa vähän ennen kuolemaansa. Tässä Ibsen muistuttaa suuresti Schopenhaueria, joka näki ihmisen muuttumattoman olemuksen juuri tahdossa jatkaa sukua; myöhemmin Ibsen hylkäsi tämän kannan, joka kieltää yksilön elämältä arvon, eikä palannut siihen enää koskaan. Mutta vielä *Peer Gyntin* lopussa se vilahtaa, suureksi vahingoksi runoelmalle. Lajin ikuisen elämän edustajina, joiden ainoa tehtävä on suvun jatkaminen, ilmestyvät äidit tuossa vertauskuvallisessa liitossa, joka oikeuttaa miehen lapselliset tunteet Brünnhildeä samoin kuin Solveigia kohtaan. Wagnerin Tristan, joka on pessimisti ja joka ei odota mitään maalliselta elämältä, vaan pyrkii siitä pois, suoraan korkeampaan elämään, ei sovi tämän tarkastelun puitteisiin.

Naisen molempien funktioiden, äidin ja rakastetun, sijoittaminen yhteen henkilöön muistuttaa myös Kundryn kaksinaisesta luonteesta Wagnerin *Parsifalissa*. Tämä on tulosta Wagnerin uudesta kannanmäärityksestä, jossa hän hylkää nuoruutensa ja miehuutensa näkemykset, ja tämä jäi *hänen* viimeiseksi sanakseen monissa asioissa, joihin sisältyi myös Ibsenin viimeisen kerran epilogissaan käsittelemä kysymys. Tuo viimeinen sana ei kuitenkaan ole sama kuin Ibsenin, Wagner nimittäin oikaisee näkemyksiään paljon radikaalimmin kuin tämä. *Parsifalissa* korkeintaan nainen *saattaisi* pelastua miehen avulla, mutta edellinen ei tätä halua vaan haraa vastaan. Naiselle ei Wagnerilla siis ole enää sijaa Jumalan Valtakunnassa, Kundry kuolee sen kynnykselle; naista ei voi naisena enää olla olemassa sen jälkeen, kun tämä on nähnyt Graalin. On järkyttävää havaita, kuinka sama Wagner, joka kerran lauloi ylistystä Elisabethylle, on oppinut uuden läksyn naisesta; ilman suurta tuskaa ei tämä varmasti ole voinut tapahtua. Hän kieltää nyt naisen myöntämällä miehen täydellisen siveyden. Näin on edellisen koko funktio tehty tyhjäksi, sille ei ole *käyttöä* maailmassa, sen täytyy *kuolla*. Miehen hukkumisen naiseen, mitä tapahtuu kaikessa erotiikassa, on Ibsen käsittänyt paljon syvemmin kuin Wagner, ja hän on sitä myös paljon katkerammin katunut; miehen rikkomus itseään vastaan, mikä sisältyy sukupuolisuuteen, toiveena voida naisen sylissä kokonaan unohtaa *itsensä*, on seikka, jota Wagner jo *Tannhäuserissa* kovasti painottaa mutta joka ei Ibseniä juuri kiinnosta. Että Ibsen ei pontevammin vaadi mieheltä askeesia³³, perustuu ehkä vain siihen, että hän, myös taiteessaan, oli paljon vähemmän aistillinen luonne kuin Wagner, ja että hän suhteessaan naissukupuoleen varmasti eli puhtaampaa elämää kuin tämä. Mutta onko miehen syvempi eroottinen syyllisyys, joka on painanut Ibseniä niin raskaasti, ettei varmasti ketään ennen häntä, ja jota tuskin kukaan on pohtinut niin perusteellisesti kuin hän, onko tämä *miehen* syyllisyys saanut hänet toivomaan *liian* suurta parannusta jonkin kuvitteellisen tulevaisuuden *naiselle*, jota ei enää hyväksikäytetä ja halveksita; eikä naisen koko *merkitys maailmankaikkeudessa* (kuten varmasti jokaisen yksittäisen lihallisen naisen) ole tarjota miehelle tilaisuus tulla syylliseksi; eikä nainen ole puhdas *objekti*, jonka kohdatessaan *subjekti* on aina voinut tulla tietoiseksi itsestään – tämän kysymyksen pohtiminen jo reilusti ylittäisi tutkielmani rajat, joka, päästäkseen tarkastelemaan asioita korkeammalta näkökannalta, on etäännytynyt kauas nykyään tavanomaisesta impressionistisesta ja teknisestä kritiikistä; mutta jonka tavoitteena sittenkin on vain tehdä Ibsenin *Peer Gynt*, hänen suurin ja siksi vähiten ymmärretty runoelmansa, tutummaksi laajemmalle yleisölle³⁴, ja joka ei voisi saada osakseen suu-

rempaa kunnianosoitusta kuin tulla hyväksytyksi kritiikkinä, jota voi pitää kyseisen taideteoksen arvon mukaisena.

Viitteet

1. Minkä ei tarvitse merkitä sitä, että he olisivat yhtään vähemmän omaperäisiä.
2. Joka antaa aina Sokrateen puhua.
3. Kukaan ihminen maan päällä ei ole koskaan täysin oma itsensä. Vain aivan sokea voi uskoa, että on kokonaan löytänyt itsensä, koska ei enää etsi.
4. On kai jo pantu merkille Ibsenin sankarilleen valitsema nimi. Peer Gynt – kuinka vähän siinä onkaan *gravitaatiota*. Tämä nimi on kuin kumipallo, joka aina uudestaan pomppaa maasta.
5. Vrt. Mark. 8;34-36 (”Sillä joka tahtoo pelastaa elämänsä, hän kadottaa sen, mutta joka kadottaa elämänsä minun ja evankeliumin tähden, hän pelastaa sen.”)
6. Tässä oli velvollisuuteni olettaa ja kuvata tällainen suuruus antimoraalisuudessa, jotta en olisi ollut Ibsenille uskoton. Itse pidän suuruutta pahuudessa pelkkänä mielikuvituksena. (*Geschlecht und Charakter*, 1. painos, s. 235 -236)
7. Ibsen, suurin ja syvällisin individualisti Kantin jälkeen, on esitelty sosiaalieetikoksi. Tätä *Brandin*, *Yhteiskunnan tukipylyväiden* ja *Meren tyttären* tekijää on yritetty käyttää taistelussa kokonaisuuden yliherruuden puolesta yksilöllistä vapautta vastaan. Varmasti Ibsen ei ole mikään yhteiskunnallisten kysymysten, yhteiskunnan idean väheksyjä kuten nuo modernit pseudoindividualistit, jotka ovat vastuussa tuosta yleiseksi tulleesta individualismin ja egoismin samastamisesta ja jotka perustelevat haluttomuuttaan, antaa sairauden ja köyhyyden kaltaisten ilmiöiden häiritä heitä kesken ruokapöydän ja vuoteen nautintoja tai heidän taas ahmiessa salonkijuorujen lämmössä noita ikuisia sanomalehtiään, darwinistiksi tulkitsemallaan Nietzscheä. Ibsenin individualismi on paljon lopullisempaa koska on paljon Nietzscheä individualismia seestyneempää. Kuitenkin on Ibsenillä tapana vastata *jokaisen* kommentaattorinsa kysymyksiin, joilla tämä hakee vahvistusta näkemyksilleen, *poikkeuksesta*, että tämä on ymmärtänyt hänet kaikkein parhaiten, ja todennäköisesti siksi hän ei ole nähnyt vaivan arvoiseksi kumota myöskään tuota tulkintaa, joka haluaisi leimata hänet sosiaalieetikoksi. Kuinka on ollenkaan mahdollista, että ne, jotka haaveilevat lajista ja suvusta, ovat turvautuneet mieheen, jolle pääprobleeman muodostavat totuus ja valhe, tuo *yksilö*-eettinen ongelma κατ' ἐξ' ὀχνη!
8. Ellei jo aikaisemminkin (*Catilina*). Vrt. Schlenther, *Ibsenin Teokset*, I osa, 1903, Johdanto s. 48.
9. Naisille miehen sielukin on vain yksi sukupuoliominaisuus, kuten parta tai lihasvoima.
10. Vrt. Schopenhauer, *Uusi Paralipomena* § 220 ja tutkielma *Tahdon vapaudesta*.

11. Neljännessä näytöksessä käy sitten ilmi, että vuosien jälkeenkin tämä tunnus kelpaa.
12. Muistettakoon tässä *Villisorsan* Rellingin syvä ja tosi lausahdus (5. näytös: "Jos riistätte keskivertoihmiseltä elämänvalheen, riistätte häneltä samalla onnen."
13. Tässä en halua kajota Hebbelin tärkeään merkitykseen, joka tulee paljon selvemmin esille hänen muissa runoelmissaan, *Judithissa* ja *Genovefassa*, sekä myös hänen aforistisissa epigrammeissaan, enkä myöskään olla tunnustamatta monia runoelman *Gyges und sein Ring* hienouksia. Hebbel on varmasti suurempi kuin Schiller, Grillparzer ja Lessing yhteensä; mutta Ibsenistä ja Wagnerista hän jää kauaksi jälkeen.
14. Yksi Ibsenin oivallisimmista naishahmoista, joskaan ei erityisen syvällisesti käsitelty.
15. Tämän kolmannen näytöksen loppukohtauksen tulkinta, jota tässä yritän, on, niin minusta tuntuu, hyvin uskallettu, ja voin tukea sitä vain viittaamalla viidenteen näytökseen, missä äiti ilmestyy *syllisydestään* vihdoin tietoiseksi tulleele pojalleen myös syyttääkseen tätä juuri tuosta ratsastuksesta. Mutta tällä kolmannen näytöksen kohtauksella – mikä naiivisti ymmärrettyä on mitä kepeintä runoutta – täytyy toki näin läpikotaisin symbolisessa tragediasa olla myös jokin syvempi merkitys. Olisiko sellainen siinä, että Peerin itsekkyyks tulee nyt selvemmin esiin, koska hän on tuskissaan kärsivä potilas ja *siksi* välipitämätön muista? Että hän tahtoi *kostaa* kaikille muille sen, että hänelle ei ole suotu onnea Solveigin rinnalla? Tätä en voi täysin uskoa. Minusta näyttää mahdolliselta enää vain, että Ibsen, joka vuosina jolloin loi huomattavimmat teoksensa oli täysi masokisti (tästä todistavat ennen kaikkea *Nordische Heerfahrt* ja *Rakentaja Solness*), ei nuoruudessaan ollut vapaa sadistisista taipumuksista (monissa runoissa, joita hän pitkään piti piilossa, sekä *Olaf Liljekransissa*; myös *Päiväkummun pidoissa* on vielä merkkejä sadismista). Toisen ja ensimmäisen näytöksen Peer Gyntissä (Ingridin ryöstäminen, Solveigin uhkaaminen) todellakin on sadistisia piirteitä; tosin on mahdollista, että Ibsen tässäkin ajatteli itseään uhrina. Tämä olisi kuitenkin Peer Gyntin luonteessa täysin epäoleellista ja siis virhe tässä runoelmassa.
16. Ajateltakoon myös ihmisiä, joita heidän oma tyylinsä viehättää, ja ihmisiä, joita se aina tympäisee. Nietzschen tyyllinen temppuilu selittyy osittain sillä, että hän kuuluu jälkimmäiseen kategoriaan.
17. Naisten sisäinen elämä kestää aina korkeintaan yhdeksän kuukautta.
18. Siksi hän sopii aforistikoksi.
19. Mikä ei tarkoita sitä, ettei misautisella olisi mitä suurin tarve myöntää.
20. Filautinen rakastaa, misautinen vihaa *empiiristä* minäänsä, molemmat *rakastavat* intelligentiä belä minäänsä. Intelligentiä belä olemusta *vihaa* vain *rikollinen*.
21. Siinäkin tapauksessa, että lapsi muistuttaa äitiään, rakastaa mies siinä vain itseään. Tosin kai tällainen rakkaus on mahdollista vain, jos äiti on kuollut jo varhain.
22. "ψυχην" lukee kreikankielisessä alkutekstissä (ετι δε την ξαυτου ψυχην); Luther kääntää sen väärin "elämäksi".
23. Vain vihaajat ovat todella suuria naistentuntijoita, koska he ovat taipuvaisempia tekemään

tässä kohdin itselleen epämiellyttäviä tunnustuksia. Shakespeare, Sofokles, Zola ja Goethe uskovat "jaloon" naiseen, *tahtovat* uskoa siihen. Toisin Schopenhauer, Nietzsche, Strindberg, Hebbel, Michelangelo.

24. *Nuova Antologiassa* oli kerran selostus eräästä vierailusta Nietzschen ja tämän vuokraisäntien luo hänen Torinon asuntoonsa. Jälkimmäiset olivat kertoneet kuinka Nietzsche siihen aikaan kun kirjoitti *Tapaus Wagneria* aina tuli heidän pienen soitotaitoisen tyttärensä luokse ja halusi yhä uudestaan kuulla vain *Nibelungin sormuksen*.

25. Luultavasti epäpateettisin koskaan elänyt ihminen.

26. Suuresti yliarvostetun *Brandin* haukka saattaa merkitä jotakin samaa kuin Kiero *Peer Gyntissä*.

27. Juuri koska ihminen tässä kamppailussa tekee kiertoliikettä ja vasten tahtoaan aina uudestaan löytää itsensä lähtöpisteestä, on symbolille annettu nimeksi "Kiero".

28. Siksi Kiero muistuttaa hänestä sfinksia, joka on sekä nainen että leijona eikä täysin kumpaakaan.

29. On kyllä myönnettävä, että tätä ajatusta, että Solveig olisi olemassa ainoastaan Peer Gyntiä varten ja tämän kautta, ei itse runoelmassa ole täysin selvästi ilmaistu (4. näytös).

30. Naiset eivät kärsi mustasukkaisuudesta, he ovat pikemminkin kateellisia tai kostonhaluisia. Sillä heillä ei ole minää, jonka mahdollisia projektoita ulkomaailmaan he voisivat joutua puolustamaan.

31. Ibsen sijoittuu luonteena Hebbelin ja Wagnerin, Fichten ja Schopenhauerin puoliväliin. Hän myös muistuttaa Kantia enemmän kuin kukaan muu historiallinen henkilö.

32. "Ikuinen olin, ikuinen ihanan kaipauksen autuudessa" jne. (Siegfried 3. näytös).

33. Ibsenille on askeesi (miehen sukupuolisena pidättyvyytenä) enemmän *itsestään selvää*. Yleinen käsitys "epilogista" tilaisuutensa laiminlyöneen seitsenkymmenvuotiaan tuskanhuuto-na jätettäkseen tässä omaan arvoonsa.

34. Ibsen on elämänsä aikana valitettavasti *lakannut tahtomasta* mitään yhtä suurta kuin oli se, mitä hän tahtoi kirjoittaessaan *Peer Gyntiä*. *Keisari ja galilealainen* sijoittuu juuri vaiheeseen, jolloin Ibsen kävi käsiksi kaikkein valtavimpiin probleemoihin, mutta jolloin hänen tahdotaan ratkaista ne ei enää ollut paljon jäljellä. Jos Ibsen olisi pysynyt *Peer Gyntin* Ibseninä, olisi hänestä tullut Goetheakin suurempi. Sillä ihminen *kykenee* kaikkeen mitä tahtoo. Myöhemmän kauden huomattavin kappale, *Rosmersholm*, on *heikko* verrattuna *Peer Gyntiin*, ja *Rosmersholm*in jälkeen käy Ibsenin tahto yhä vain heikommaksi. Ihmisen isyyden ideasta suhteessa paremmin huomioituun äidin ja lapsen väliseen sidokseen kirjoittaa J. J. Bachofen teokseksaan *Das Mutterrecht*, Stuttgart 1901, s. XXVII seuraavasti: "Kun yhteys äidin ja lapsen välillä on jotakin aineellista, aistinhavaittavaa ja luonnonmukaista, on siitokseen perustuvalla isyydellä taas joka suhteessa aivan päinvastainen luonne. Koska yhteys lapseen ei ole näkyvä, on isyys myös aviollisissa suhteissa aina enemmän tai vähemmän fiktio. Koska lapsi syntyy äidistä, jää isän osuus taka-alalle. Syntymään johtavana alkusyynä se on kuin jokin atomitason

tapahtuma, jonka rinnalla äidin hoivaava ja ruokkiva osuus näyttäytyy selvemmin aineellisena (δλῆ) ja avaruudellisena (χωρᾶ); tämä on lapsenhoitajana (τιθηνῆ) kuin kaiken luomistapah-
tumassa syntyvän vastaanottava säiliö (δεξαμενῆ γενεσεωζ). Kaikista näistä isyyden ominai-
suuksista seuraa: Isyyden korostaminen vapauttaa hengen luonnon kiertokulusta, isyysaatteen
voitokas toteuttaminen kohottaa ihmisen aineellisen elämän lakien yläpuolelle. Kun äitiyden
periaate on yhteistä kaikille maallisen luovuuden tasoille, irrottautuu ihminen, painottamalla
enemmän siitoskykyä, tästä yhteydestä, tullakseen tietoiseksi korkeammasta kutsumuksestaan.
Henkisyys kohoaa ruumiillisen olemassaolon yläpuolelle, ja alemman tason luovuus rajoit-
tuu nyt kokonaan tähän jälkimmäiseen. Äitiys kuuluu ihmisen ruumiilliseen puoleen, jonka
kautta se tämän jälkeen yksin voi liittyä muuhun elämään; isällis-henkinen periaate kuuluu
vain miehelle. Voittoa isyys liitetään yhtä ehdottomasti taivaan valoon kuin synnyttävä äitiys
maaemoon."

Aforistiseksi jäänyttä

(Sisältää sadismin ja masokismin psykologiaa, murhan psykologiaa, huomioita etiikasta, perisyynnistä jne.)

Aforistista

Kaiken moraalin korkein ilmaus on: *Ole!*

*

Ihminen toimikoon siten, että jokaisessa hetkessä on hänen *koko* yksilöllisyytensä.

*

Unella ja unennäöllä on varmasti jotakin yhteistä syntymäämme edeltäneen olotilan kanssa.

*

Algebra on käsitteellistä, aritmetiikka havainnollista (*anschaulich*).

*

Nykyhetki on ikuisuuden muoto; arvostelmalla ajankohtaisesta on sama muoto kuin arvostelmalla pysyvistä. Yhteys siveellisyyteen, joka muuttaa kaiken nykyhetken ikuisuudeksi ja haluaa mahdollistaa tietoisuuden ahtauteen koko maailman.

*

Mikä aina tulee johtamaan *myös* determinismiin, on tosiasia, että taisteluun tullaan pakottamaan aina uudelleen. Yksityistapauksessa saattaa päätös olla aivan eettinen, ihminen saattaa valita hyvän; päätös vain ei ole pysyvää, ihmisen täytyy jatkaa taistelua. Vapaus, voitaisiin sanoa, koskee aina vain *hetkeä*.

Tämä sisältyy vapauden käsitteeseen. Sillä mitä vapautta sellainen olisi, jonka olisin synnyttänyt jollakin yhdellä aikaisemmalla hyvällä teolla kaikiksi ajoiksi eteenpäin: Juuri siinä on ihmisen ylpeys, että hän voi joka hetki olla uudestaan vapaa.

Siis vapaus ei koske menneisyyttä eikä tulevaisuutta; näihin ei ihmisellä ole mitään valtaa.

Siksi ei ihminen myöskään koskaan voi ymmärtää itseään: *Hän on itse ajaton teko, teko, jonka hän aina uudestaan suorittaa, eikä ole hetkeäkään, jolloin hän ei tätä tekoa suorittaisi*, kuten täytyisi olla, jotta hän ymmärtäisi itsensä.¹

Etiikka on ilmaistavissa seuraavasti: toimi *täysin tietoisesti*, so. toimi siten, että olet jokaisessa hetkessä *kokonaisena*, siten, että jokaisessa niistä on *koko* yksilöllisyytesi. Tämän yksilöllisyyden ihminen kokee elämässään vain peräkkäisyytenä; siksi aika on epäsideellistä, eikä elävä ihminen ole

koskaan pyhä, täydellinen. Jos ihminen vain kerrankin toimii niin täysin voimakastahtoisesti, että hänen minänsä koko universaalisuus (samoin kuin maailman; sillä ihminenhan on mikrokosmos) puristuu yhteen hetkeen, on hän voittanut ajan ja tullut jumalalliseksi.

Maailmanmusiikin valtavimmat motiivit ovat niitä, jotka pyrkivät ilmentämään tätä ajan *murtamista* ajassa, sen murtautumista ulos ajasta, motiiveja, joissa yhdessä sävelessä koetaan sellainen nousu, että siihen imeytyy koko muu melodia (joka kokonaisuutena esittää aikaa; yksittäisiä pisteitä minän kokoamina), jolloin melodia *kumoutuu*. Graal-motiivin loppu *Parsifalissa* sekä Siegfried-motiivi ovat tällaisia melodioita.

On kuitenkin yksi akti, joka niin sanoakseni imee tulevaisuuden itseensä, jossa siis **tulevat** lankeemukset epämoraaliseen jo etukäteen koetaan syyllisyytenä, yhtä hyvin kuin kaikki mennyt epämoraalisuus, ja joka *siten pääsee voitolle molemmista*. Luonteen ajaton asettaminen, uudestisyntyminen. Tämä juuri on akti, jossa nero syntyy.

Siveellinen käsky kuuluu: Jokaisessa teossa on ihmisen *koko* yksilöllisyyden tultava esiin, jokaisen niistä täytyy olla täydellinen voitto ajasta, tiedottomasta, tietoisuuden ahtaudesta. Mutta enimmäkseen ihminen ei tee sitä mitä hän *tahtoo*, vaan sitä mitä hän **on tahtonut**. Päätöksissään hän antaa itselleen aina vain yhden määrätyn *suunnan*, johon hän sitten liikkuu, kunnes tulee seuraava harkinnan hetki. Emme tahdo jatkuvasti, olemme tahtovia vain ajoittain, vähän kerrassaan. Näin säästämme itseämme myöhempään tahtomiseen: *tahtomisen ekonomian periaate*. Mutta korkeampi ihminen tuntee tämän aina läpikotaisin *epäsiveelliseksi*. Nykyhetki ja ikuisuus ovat sukua: ajattomat, yleiset, loogiset arvostelmat lausutaan preesensissä (logiikka on saavutettua etiikkaa): *Niin myös tulee jokaisessa nykyhetkessä olla koko ikuisuus*. Me emme saa *determinoida* itseämme *myöskään sisältä*. Myös tämä viimeinen vaara, tämä viimeinen pettävä autonomian harha, on vältettävä.

Tahdo! So.: Tahdo itsesi kokonaan!

Oikeata sosialismissa on, että aivan kuten jokaisen ihmisen tulee pyrkiä löytämään itsensä, oma ominaislaatunsa, tulisi hänen myös pyrkiä ensin luomaan *omaisuus*; ja tässä hänen mahdollisuuksiaan ei pidä *ulkoapäin* jo alun pitäen rajoittaa.

Hankitusta rikkaudesta olkoon ihminen ylpeä. Sitä hän voi oikeutetusti pitää myös *sisäisen* työn siveellisenä symbolina.

*

Psykologismi on vaivattomin käsitys elämästä, sillä sen mukaan ei mitään

probleemoja enää ole. Se tuomitsee siksi jo alun alkaen myös kaikki ratkaisut, koska ei tunnusta mitään varsinaisia probleemoja enempää kuin totuus-käsitettä.

Ei ole mitään sattumaa. Sattuma merkitsisi kausaalilain kieltoa, mikä laki vaatii, että kahden eri kausaaliketjun välisellä samanaikaisuudella on myös sillä jokin syy. Sattuma tuhoaisi elämän mahdollisuuden, se suistaisi tieltä ihmisen, joka vasta on aikeissa kukistaa pahan. Sattuma tekisi mahdottomaksi telepatian, joka kuitenkin on tosiasia. Se pyyhkisi pois asioiden välisen yhteyden, universumin yhtenäisyyden. Jos on sattuma, ei ole Jumalaa.

*

Rakkaus luo kauneuden } Usko luo olemisen } Toivo luo onnen }	mutta kaikki luovat elämän
---	-------------------------------

Viha (Hass) – ruma (hässlich) epäusko – ei-mikään pelko – tuska	Tuska (kipu) on tuhoamisen psykkinen korrelaatti. (Sairaus ja kuolema)
---	--

Mielihyvä (Lust) on *luomisen* psykkinen korrelaatti. Hekumaa seuraa ankara tuska, koska siinä luominen ja tuhoaminen yhtyvät.

Tuska : pelko = oleminen : tahtominen

Mielihyvä : rakkaus = oleminen : tahtominen.

Rikollisen ei-oleminen on siksi suurin tuska ja varsinainen helvetti.

*

Toivo – pelko: pelurin psykologia. Jokainen intohimoinen peluri kärsii voimakkaasta pelosta.

*

Tunteeko kasvi mielihyvän ja tuskan? Orkideat? Parittelun hekuma näyttää niiltä puuttuvan! Kasvien hermafroditismi!

*

Tietoisuuden ahtaus ja aika eivät ole kaksi eri asiaa vaan yksi ja sama. Vastakkaista tälle on voimien suunnikas; siinä kaksi eri liikettä, jotka sama kappale voi tehdä samanaikaisesti, yhtyvät yhdeksi ainoaksi. Psykkistä on vaihtelu, myös värähtely.

Kasvien sielunelämän täytyy siis olla sellaista, josta tietoisuuden ahtaus puuttuu. Tätä nimittäin vastaa se, että kasvi ei voi liikkua ja että sillä ei ole aistielimiä. Sillä liikuntakyvyn kehittyminen ja tuntokyky ovat aina

rinnakkaisia ja liittyvät toisiinsa. Tietoisuuden ahtaus (aika) on psyykkisen liikkeen muoto.

*

Työ – luominen | tuska – mielihyvä.

Että ei ole ryöstömurhaa, siinä on Nietzsche tietenkin oikeassa. *Murhaa* rahan vuoksi ei ole. Mutta ryöstö ei ole mikään murhaajan ”vähäjärkisyyden kuiskaus”, vaan se kuuluu murhaan: ryöstäminen merkitsee täydellistä tappamista; murhattu olisi vielä liian reaalinen, jos hänellä olisi rahaa: siksi hänet täytyy myös ryöstää eli tappaa kokonaan.

*

Vaikein kaikista periaatteellisesti ratkaistavista probleemoista on tahdon suhde arvoon tai, mikä tarkoittaa samaa, ihmisen suhde Jumalaan. Luoko tahto arvon vai arvo tahdon? Luoko Jumala ihmisen vai toteuttaako vasta ihminen Jumalan? Ryhtyykö (ergreifen) tahto hyvään vai hyvä tahtoon? Tässä on juuri **armon ongelma**, korkein ja perimmäisin dualismin *sisäisistä* probleemoista, kun taas perisynti on itse dualismin probleema.

Se on, kuten uskon, ratkaistavissa seuraavasti:

Arvo tulee itse tahdoksi, kun se astuu suhteeseen aikaan; sillä Minä (Jumala) aikana **on** tahto. Ei siis voi olla lainkaan puhe tahdon tai arvon *luomisesta*: probleema osoittaa tässä läheisyyttä perisyntiin. Tahto sitä vastoin tulee arvoksi (ihmisestä tulee Jumala) tullessaan kokonaan ajattomaksi. Arvo on tahdon rajatapaus (Grenzdasein), tahto arvon rajatapaus. Kun Jumala tulee ajaksi, tulee hän tahdoksi, eli siis heti kun olemisen on asettunut suhteeseen ei-olemisen kanssa. Kaikki tahto tahtoo vain takaisin *olemiseen* (sanoo perisynti) ja on jotakin ei-olemisen ja olemisen välillä. Luomisesta ei voi olla puhe. Kuten silmä aurinkoon suhtautuu ihminen Jumalaan. Aurinko ei ole olemassa vain silmän kautta eikä silmä auringon kautta.

*

Tylsämielisyys on karkeuden intellektuaalinen ekvivalentti.

*

Epilepsia on täydellistä avuttomuutta, kaatumatautia, koska rikollisesta on tullut painovoiman leikkikalua. Rikollinen ei *käyttäydy* (auftreten). Epileptikon tunne: kuten valon sammussa ja kaiken ulkoisen tuen puuttuessa. Korvienhumina kohtauksen sattuessa: ehkä *valon* sammussa tulee tilalle *ääni*. Epileptikolla on näkyjä *punaisesta* väristä: helvetti, tuli.

*

Muistot tilastamme *ennen* syntymää ovat ehkä siksi mahdottomia, että olem-

me syntymässä vajonneet niin alas: olemme menettäneet tietoisuutemme ja halunneet syntyä täysin vietinomaisesti, ilman tietoa ja harkittua päätöstä, ja siksi emme tiedä mitään tuosta menneisyydestä.

*

Murha on rikollisen itsepuolustus; hän yrittää sen avulla todistaa itselleen, että mitään ei ole.

*

Ei saa myöskään haluta seuraavaan tapaan määrätä itseään kausaalisesti: *teen* nyt itseni kerralla hyväksi ja käyttäydyn sen jälkeen aina luonnostani hyvin, koska en enää muuta voi. Sillä näin luovutaan vapaudesta, joka voi joka hetki kieltää koko menneisyyden ja on sikäli *passiiviselle* (heringiläiselle) muistille vastakkainen. Ihminen tekee itsensä objektiksi saattamalla *kausalliteetin voimaan*, sillä siveellisyys, johon olen pakotettu, ei ole enää mitään siveellisyyttä.

*

Eikö lasten täydy olla eettisesti aina sitä alempana mitä enemmän miehen suhteessa naiseen on ollut aistillisuutta ja hekumaa? Pojan sitä rikollisempi, tyttären sitä haureellisempi?

*

Fyysisiä vanhempiaan ihminen rakastaa; tämä viitannee siihen, että hän on *valinnut* heidät.

*

Ihmisen *lapsuus* on siksi niin paljon surkuteltavampi kuin vastasyntyneen eläimen tai kasvin, ja vain siksi yksin ihmistä täytyy kasvattaa, koska tässä sielu on joutunut kadoksiin; siksi ihmislapsi on niin avuton ja heikko ja (lapsikuolleisuus!) kuolemanvaaraa niin paljon lähempänä kuin aikuinen ja kärsii *lastentaudeista*, jotka eläinten ja kasvien kohdalla ovat tuntemattomia.

*

Jos ihminen ei olisi kadottanut itseään syntymässä, ei hänen tarvitsisi etsiä ja uudelleen löytää itseään.

*

”Maailma on mielteeni” – sillä, että tämä on ikuisesti totta eikä kumottavissa, täytyy olla jokin syy. Kaikki nämä asiat, jotka näen, eivät ole koko totuus, ne peittävät korkeimman olemisen yhä edelleen katseelta. Mutta tullessani halusin tätä itsepetosta ja harhaa. Halutessani tulla tähän maailmaan luovuin haluamasta vain totuutta. Kaikki asiat ovat minulle vain ilmiöitä eli *vain subjektiivisuuteni heijastuksia*.

*

Kuten ihminen suhtautuu jokaiseen pienimpään ja merkityksettömpään mielenliikkeeseensä, samoin suhtautuu Jumala ihmiseen. Molemmat pyrkivät ilmentämään ja toteuttamaan niissä itseään.

*

Rikollista miellyttää, että on paljon rikollisia ihmisiä. Sillä hän etsii kanssasyllisiä, hän ei voi kaivata mitään tuomaria; hän haluaa toimittaa tuomarin, Hyvän ulos maailmasta ja myöntää vain ei-millekään reaalisen olemassaolon. Häntä ei enää häiritse ristiriita, kun muutkin ovat kuten hän.

*

Rikollinen on itsensä syylliseksi tuntevan ihmisen vastakohta. Sillä tämä ottaa syyn niskoilleen, rikollinen sälyttää sen muille: hän kostaa ja *rankaisee* toista itsestään: Näin selittyy murha.

*

Kunniallinen ihminen menee itse kuolemaan, kun tuntee olevansa tulossa lopullisesti pahaksi; alhainen ihminen on tähän laillisella tuomiolla pakotettava. Epämoraalisuutensa tunto on kunnialliselle yhtä kuin kuolemantuomio; *hän ei suo itselleen enää edes oikeutta tilaan, jonka hän vie*, hän ryömii piiloon, yrittää tulla pienemmäksi, käpertyy kokoon, haluaisi hävitä, *kutistua yhdeksi pisteeksi*. Moraalisuus sitä vastoin suo itselleen *oikeutnaan* ikuisen elämän ja suurimman tilan, so. tilattomuuden eli läsnäolon kaikkialla.

*

Synti ja rangaistus eivät ole kaksi eri asiaa vaan yksi ja sama.

*

Jokainen sairaus on synti ja rangaistus; kaikesta lääketieteestä on tultava psykiatriaa, sielunhoitoa. Mikä johtaa sairauteen, on jotakin epämoraalista eli tiedotonta; ja jokainen sairaus poistuu heti, kun sairas itse sisäisesti tunnistaa ja ymmärtää sen.

*

Vanha käsitys, joka saa sairaat ja spitaaliset kysymään, mitä he ovat tehneet, että Jumala heitä näin kurittaa, on hyvin syvälinen.

Siksi mies aina *häpeää* sairauttaan, nainen ei koskaan.

*

Myös logiikan, ei ainoastaan etiikan lakeja, niiden varsinaista merkitystä, pyrimme ymmärtämään yhä paremmin, ja haluamme oppia lausumaan ne yhä paremmin.

*

Mielikuvitus ja koristelu²
Mielikuvitus ja taide
Mielikuvitus ja leikki
Mielikuvitus ja rakkaus
Mielikuvitus ja luominen
Mielikuvitus ja muoto
Mielikuvitus ja koristelu

*

Taide luo, tiede tuhoaa aistimaailman. Siksi taiteilija on eroottinen ja seksuaalinen, tiedemies aseksuaalinen. Optiikka tuhoaa valon.

*

Ajankulumisen epäjatkuvuus on se, mikä siinä on epäsiiveellistä.

*

Finaliteetin suhdetta kausaliteettiin ei voi määrätä ennen kuin aikaprobleema on ratkaistu.

Syy – vaikutus	}	Aika
Väline – tarkoitus		Ajan kääntäminen.

Joka tekee tarkoituksesta välineen ja käsittelee seurausta kuten syytä, kääntää ajan; *ja ajan kääntäminen on paha.*

*

Epäluottamus itseä kohtaan on kaiken muun epäluottamuksen edellytys.

*

Tuomarit ovat ihmisiä, joissa on paljon paha. ”Älkää tuomitko, jottei teitä tuomittaisi!” Joka käy oikeutta toisten asioista, menee harvoin itseensä. Tuomari on pohjimmiltaan suuressa määrin pyöveli. Hän on niin raivoissaan itselleen että on toiselle ankara.

*

Monarkki valtiollisena elimenä ja monarkki symbolina.

*

Jos kaikessa rakkaudessa on kyse yrityksestä löytää itsensä toisessa ja jos kaikki, mikä luodaan, luodaan rakkauden kautta, eikö silloin ihmistä Jumalan luomuksena voi nähdä Jumalan yrityksenä löytää itsensä ihmisessä? Näin saa myös käsitys Jumalan lapsena olemisesta merkityksen. Ihmiskunta ja sen korrelaatti – maailma – on näkyväksi tullut Jumalan rakkaus. Moraalilaki on juuri Jumalan tahto löytää itsensä ihmisessä: Jumalan *tahtominen*

(Wollen) ihmisen *pitämisenä* (Sollen) (Fechner). Ja samalla on Jumala teoreettisen järjen (logiikan normit) kautta ihmiskunnan *opettaja* (opettajuus isyyden toisena puolena).

*

Jokainen elonmerkki murhaajan valitsemassa uhrissa saa hänet kavahtamaan aiettaan, so. hänet kumotaan; siksi hän etsii käsiinsä mieluiten vanhan naisen, koska tämä ei ole ristiriidassa hänen murhansa sisäisen tarkoituksen kanssa; onhan vanha nainen lähimpänä kuolemaa.

*

Enkeli ihmisessä on se, mikä hänessä on kuolematon; paholainen hänessä on vain se, *joka tuhoutuu*.

Ihmisestä voi tehdä mielenvikaisen vain hänen oma *syyllisyytensä*.

*

Ihminen ei voi sisäisesti tuhoutua muuhun kuin *uskonnon* puutteeseen.

*

Miksi jokin ja ei-mikään aina pyrkivät kohti toisiaan? Miksi ihminen syntyy, miksi mies haluaa naisen luokse? Rakkauden probleema, kuten tässä näemme, on maailman probleema, elämän probleema, syvin, ratkaisemattomin probleema; muodon tarve muovata materiaa, ajattoman tarve päästä aikaan, tilattoman tilaan. Tähän probleemaan törmäämme kaikkialla: se on vapauden suhde välttämättömyyteen. Käsittämätöntä maailmassa on sen dualismi: *syntiinlankeemuksen*, synnistä *vapaan* yksilön lankeamisen **mo-tiivi** on *arvoitus*; mikä on tämän suistumisen ajattomasta olemisesta, ikuisesta elämästä ei-olemiseen, aistielämään, maalliseen ajallisuuteen *syy* ja *merkitys* ja *tarkoitus*? En kykene koskaan ymmärtämään, miten lankesin perisyntiin, miten vapaasta saattoi tulla epävapaa. Ja miksi?

Koska voin tunnistaa synnin vasta kun en enää syyllisty siihen. Siksi en voi ymmärtää elämää niin kauan kuin syyllistyn elämään, ja aika on minulle arvoitus, koska en ole vielä voittanut sitä. Vasta kuolema voi opettaa minulle elämän tarkoituksen. Olen ajassa enkä ajan yläpuolella, asetan ajan yhä uudestaan, kaipaen yhä ei-olemiseen, toivon edelleen aineellista elämää; ja koska olen tässä synnissä, en kykene sitä käsittämään. Sen minkä ymmärrän, sen ulkopuolella jo olen. Synnillisyyttäni en voi käsittää, koska yhä olen syntinen.

Rikollinen ja mielenvikainen elävät epäjatkuvasti.

*

Ihminen elää niin kauan kunnes astuu Absoluuttiin tai Ei-mihinkään. Hän *päättää* itse *vapaudessa* tulevasta elämästään: hän valitsee Jumalan tai

Ei-minkään. Hän kieltää itsensä tai toimittaa itsensä ikuiseen elämään. Hänelle on mahdollista *kahdenlainen* edistys: sellainen, joka johtaa ikuiseen elämään (täydelliseen viisauteen ja kirikkauteen, toden ja hyvän ideaa täysin vastaavaan tilaan), ja sellainen, joka vie ikuiseen mitättömyyteen. Ihminen kulkee aina jompaankumpaan näistä suunnista; kolmatta ei ole.

*

Koska aika on yksisuuntainen, kiinnostaa meitä vähemmän olotila ennen syntymää. Syntymämme on jonkin uuden alku.

*

Tiede on aseksuaalista, koska se imee itseensä, taiteilija on seksuaalinen, koska hän virtaa (emanieren).

*

Dualismi on siinä, että emme *luo* niitä aistimuksia, joita ajattelemme.

*

Kaiken filosofian idealismi: ”maailma on minun mielteeni”, osoittaa asioiden imeytymisen filosofin minän läpi kaikkein selvimmin. Taiteilijalle on ihminen pikemminkin osa maailmaa, hän lähestyy asioita ja *siten* kumoaa ihmisen ja luonnon välisen tasoeron.

*

Koska psyykkinen luo fyysisen, täytyy ihmisen kuolla. Näin kuolema saa selityksensä: on nimittäin mahdollista, että ihminen tulee Absoluutin kaltaiseksi ja astuu ikuiseen elämään, silloin hän ei voi olla aineellisessa muodossa, rajoittuneena avaruuteen ja aineeseen; hän saa, jos vallitsee psyykkinen parallelismi, ruumiin, joka on yhtä koko näkyvän luonnon kanssa, hänestä tulee luonnon sielu ja luonnosta hänen ruumiinsa; aivan kuten puu, jonka alla Buddha kuoli, kuuluu yhtäkkiä tämän kuollessa alkaneen kukkia: koska uusi elämä lävisti koko luonnon.

Toinen ihmisen mahdollisuus on, että hän tulee osaksi Ei-mitään; hän liukenee pelkiksi aineen atomeiksi: absoluuttinen rikollinen. Rikollisen koko elämä on esivalmistelua tälle psyykkiselle hajoamiselle. Helvetti on pelko, jota Hyvä tuntee Pahan edessä: koska tuli on vaikuttava voima kaikessa muodon hajottamisessa. Mutta mitään helvettiä ei ole: Hyvä luo itsensä, paha tuhoaa itsensä.

*

Ihminen syntyy ruumiillisesti isän ja äidin kautta; henkisesti Jonkin, Absoluutin kaipauksesta Ei-mihinkään. Myytti Uranoksesta ja Gaiasta. Sikäli olemme Jumalan lapsia ja samalla maan (materian) poikia. Ihminen voi myös henkisesti tulla joko isäänsä tai äitiänsä, isäänsä tulemalla Jumalaksi,

äitiinsä tuhoutumalla psyykkisesti. Näin ihminen syntyy korkeammanlaatuaisen periytymisen kautta kuin eläin; hän palaa takaisin isän luo, jos hän kieltää perisynnin, hän hukkuu äidin kohtuun, jos hän myöntää sen.

*

Eikö epilepsia ole *rikollisen yksinäisyyttä*? Eikö hän kaadukin siksi, että hänellä ei ole enää mitään, mistä ottaa tukea.

*

Missä määrin psyykkisten ilmiöiden laita on toisin kuin fyysisten, selviää seuraavasta. Jos olisi todettu, että epämoraaliseen mielenliikkeeseen liittyy aina määrätty ruumiinliike, määrätty tuntemus sydämessä, ja moraaliseen mielenliikkeeseen aina jokin toinen ele, jokin toinen ruumiillinen tuntemus, ja että näiden seurausilmiöiden laatu ja paikallistuminen olisi tieteelle tai yksittäiselle ihmiselle tuttu ja aina tunnistettavissa, niin olisi suurimmassa määrin **epämoraalista**, jos ihminen käyttäisi näitä seurausilmiöitä mittana mielenliikkeittensä moraalisuudelle.

Tässä on varsinainen ero psyykkisen ja fyysisen välillä. Psyykkinen *täytyy* tietää välittömämmin kuin fyysinen – tämä on *etiikan* vaatimus. Ihmisellä on eri mitta sille, mitä hän itse tekee, ajattelee ja tuntee, kuin ulkoisille ilmiöille. Ja siksi vain itsetarkkailu voi antaa oikeita tuloksia: filosofia ja taide ovat vain kaksi eri tapaa syvempään itsetarkkailuun.

*

Vain itsestään käsin voi ihminen tuntea maailman syvyyden: hänessä ovat maailman yhteydet.

*

Se, että meillä ei ole mitään muistoja elämästä ennen syntymää, on todellakin niin heikko perisyntiin ja todellisesta olemisesta lankeamiseen kohdistuva vastaväite, että se pikemminkin on vakuus siitä, että sellaisen on todella täytynyt tapahtua; täytyisihän muiston esielämästä olla ristiriidassa itse syntiinlankeemuksen ajatuksen kanssa, sillä tämä muisto kuuluisi aikaan; mutta aika syntyy vasta kun ihminen syntyy, lankeaa syntiin. Että on probleemoja, sairautta eli syyllisyyttä, se todistaa perisynnin. Olemisen ja ei-olemisen ei saa ajatella olevan ajallisessa suhteessa toisiinsa, vaan ne on nähtävä *rinnakkaisina*.

*

Murhan rikollinen tekee hirvittävimmän epätoivon vallassa: se on hänelle keino täydellisen sisäisen tyhjyyden täyttämiseen; sillä rikollisena hän ei tahdo mitään muuta, ei tee mitään muuta; hän näkee, ettei hänen elämällään ole mitään päämäärää, ja siksi hän haluaa *saada aikaan* jotakin. Tällöin

hänelle on aivan samantekevää, *kenet* hän murhaa; **murha-aikomus ei koskaan kohdistu kehenkään määrättyyn yksilöön**, muuten ei murhaamisen halu olisikaan psykologisena taipumuksena niin alhainen; murhaaja haluaa vain ylipäänsä murhata, kieltää.

*

Tottumus (harjoitus) } Syyllisyyden kasvu,
Lisääntyminen } ajan funktio.

*

Kaikki syyllisyys pyrkii itsestään lisääntymään: tästä täytyy selittyä koko alemman elämän laatu.

*

Kasvissyöjät ovat yhtä väärässä kuin heidän vastustajansa. Joka ei halua olla mukana tappamassa eläviä olentoja vain juokoon maitoa; sillä joka syö hedelmiä ja munia tappaa ituja. Maito on terveellisintä ravintoa ehkä siksi, että se on siveellisintä.

*

Ihminen ei kestä edes katsomista aurinkoon – niin heikko ja epäkypä hän on.

*

Syntymä on heikkoutta: kytkeytymistä toisiin ihmisiin, koska puuttuu rohkeutta omaan itseen. Siksi haetaan *suojaa* äidin ruumiista.

*

Rikolliselta ei puutu ainoastaan keskittynyt katse (M. Rappaportin mukaan) vaan myös suora käynti (koiran mutkittileva käynti). Rikollinen kulkee myös aina kumarassa (kaikki asteet aina todelliseen kyttyrään: kyttyräselkä, raajarikko näyttää aina olevan paha).

*

Zola on absoluuttisen huumoriton ihminen.

*

Auringon *savu* auringon laskiessa.

*

Inho suhtautuu pelkoon kuten halu (Lust) arvoon.

*

Kiintotähdet merkitsevät enkeliä ihmisessä. Siksi ihminen *suuntautuu* niihin; ja siksi ei naisia tähtitaivas lainkaan kiinnosta; koska heiltä puuttuu mielenkiinto enkeliin miehessä.

*

Onko myös luonnolla historia? Onko myös luonnontapahtumalle kokonai-

suutena (epäorgaaninen mukaanluettuna) aika suunnattu? Sikäli olisi kehitysopissa (paleontologiassa) totuutta. Kehittykö rajuilma, sää (suunnilleen ihmisen kehitystä vastaavasti ja symbolina tälle?)

*

Omituista ajassa on, että huolimatta ikuisesta muutoksesta kaikki pysyy siinä samana ("kaikki on tapahtunut jo aikaisemmin", "ei mitään uutta auringon alla"). Pitkäveteyisyys = lainmukaisuus = kausaalisuus. Uutuus = vapaus. Ajan voittaminen johtaa "ikuisesti nuoren" käsitteeseen (Wagner). Luonto on ikuisesti nuori. Sillä siinä ei kai mikään muutu ja on silti aina *uutta*. Ihmiset, joissa on vähän ajattomuutta, kuten juutalaiset, ovat aina välipitämättömiä ja pitkästyneitä, koska ajassa kaikki pysyy samana; Siegfried sitä vastoin on "ikuisesti nuori".

*

Nykyhetki on yhtä tilaton kuin se on ajaton; ja ihmisen päämäärä voidaan määritellä vain-nykyhetkenä (Nurgegenwart), kaikkialla läsnäolemisena (jälkimmäisellä ymmärretään enimmäkseen vain vapautta tilasta, sen sijaan että sillä ymmärrettäisiin myös menneisyyden ja tulevaisuuden, kaiken tiedottoman imeytymistä tietoiseen nykyhetkeen). Tietoisuuden ahtauden tulee käsittää kaikkeus: Vasta silloin on ihminen "ikuisesti nuori" ja täydellinen.

*

Mielihyvä (Lust) on määriteltävissä vielä yleisemmin kuin luomisentuntona. Yksikäsitteisesti se on määriteltävissä vain *elämäntuntona, olemassaolon havaitsemisena*; tuska taas minä tahansa *kuolemantuntona* (siksi sairaus on tuskallista).

Onnellisuusoppia vastaan on tässä sen verran huomautettava, että pyrkimyksen päämäärää ei tule sekoittaa tunteeseen, joka tavoitteessa herää (ja jonka voin tuntea kokemuksesta). Kun pyrin korkeampaan elämään, niin pyrin johonkin, jonka *lieveilmiönä* on korkeampi mielihyvä, mutten itse mielihyvään. Samoin kaipaa mies naista, nainen miestä, ei suoraan mielihyvää.

*

Kaikissa sanoissa, jotka jossakin määrin liittyvät elämään, esiintyy L-kirjain:

Leben, Liebe, Lust, voluptas, Lachen, leicht, leise, lispeln, Licht, Luxus, Libet (*lubet*, latinaa), volo, (ich will = βουλοματ), Lenz, löschen, Lax, Laben, lose, largus, Fluss, Flöte, Lilie, Luchs, locker, schlüpfrig, glatt, gleiten, List, γλυκυς, μελτ, Lotos, lindern, λαμπω, lux, lumen, λυχνος, Lecken, Lappen (pehmeä kangas). Lamm, Leim, koska λ on *kitkattomin*

konsonantti ja kitka kokonaisuudelle ja yhtenäisyydelle voimakkaimmin vastakkaista (Rappaport).

Tosin on myös vastaesimerkkejä:

Last, Leder, Lernen, lahm, *letum*, lechzen, links.

*

Kaiken inhimillisen peruspiirre: **todellisuuden etsiminen**. *Mistä* todellisuutta etsitään ja löydetään, siihen perustuvat kaikki erot ihmisten välillä.

*

Mitä ihminen kokee, on loputtomasta, ajallisesta, avaruudellisesta, aineellisesta, värillisestä, soivasta moninaisuudesta kulloinkin esiinkohotettuja osia. Siksi on lähinnä kahdenlainen mahdollista: Hän etsii todellisuutta kokonaisuudessa, kaikkeuden totaliteetissa ja sen loputtomissa yhteyksissä; tai hänelle muodostuu todellisuudeksi jokainen yksittäinen, niin sanoakseni pistemäinen maailmankaikkeuden elementti. On kyseessä aivan sama maailma, määrän suhteen sama, aivan sama loputtomiin; mutta toiselle on osa aina vain *osa* ja vain siinä määrin todellinen kuin se on mukana kokonaisuudessa. Toinen ottaa haltuun (umspannen) saman maailman; mutta jokainen elementti sellaisenaan on hänelle todellinen, ja hän etsii osaa, joka olisi todellisin.

Sovellettuna uskonnolliseen (sillä molemmat tyypit voivat olla *hurskaita*): Jälkimmäiselle voi aurinko tai joku historiallinen hahmo tai Madonna jo sellaisenaan tulla jumaluudeksi. Toiselle tulee yksittäinen asia Jumalaksi aina vain siinä määrin kuin se symboloi kokonaisuutta, ja sitä varmemmin, mitä enemmän muita asioita siihen liittyy.

Sovellettuna seksuaaliseen: Toiselle on yksittäinen nainen *todellinen*, hän on *sadisti*: Sadisti vaikuttaa voimakkaasti naiseen, koska tämä on hänelle suurin ajateltavissa oleva *todellisuus* (vrt. *Geschlecht und Charakter*, 1. p., ss. 397–401); masokistille sitä vastoin ei yksittäinen nainen ole koskaan reaallinen, hän etsii tästä aina vielä jotakin muuta kuin pelkkää naista. Siksi hän ei tee vaikutusta naiseen.

Sadisti elää epäjatkuvasti yksittäisissä ajan hetkissä, *hän ei ymmärrä itseään koskaan*: Jokainen silmänräpäys on hänelle jo sellaisenaan todellinen; siksi hänen on helppo tehdä päätöksiä, kun taas masokisti voi aina toimia vasta kaikkeudesta lähtien. Masokisti ei joudu koskaan kysymään itseltään: ”Kuinka olenkaan voinut tehdä jotakin sellaista? En ymmärrä itseäni!” Sadistille tämä on tavanomainen asenne omaan menneisyyteensä, joka ei kuitenkaan sen vuoksi kokonaan menetä hänen silmissään pistemäistä reaalisuuttaan. Sadistilla on mitä hienoin käsityskyky ja mitä parhain kaikkeen

hetkittäiseen ja *yksittäiseen* kohdistuva muisti; hänen aistinsa ovat jatkuvasi valppaat, koska kaikki yksittäinen on hänelle todellista. Masokisti kärsii pitkistä tauoista, joita hän ei voi täyttää millään todellisella.

Siitä nimittäin, mikä masokistille on *epätodellista*, hän *kärsii* kuin synnistä. Siksi **hän** tuntee itsensä naisen edessä hämilliseksi, sadisti ei koskaan. Hän on naisen suhteen passiivinen, kuten jokaisen aistimuksen suhteen, jonka hän vasta assosiaation kautta, joka lopulta johtaa käsitteenmuodostukseen, voi tehdä itselleen reaaliseksi. Sadisti ei assosioi: hän on valmis ja halukas suin päin syöksymään kohti aistimusta ja täysin uppoutumaan siihen.

Masokisti ei siksi koskaan voi rakastaa kuvaa, kuvapatsasta: siinä on hänelle aivan liian vähän todellisuutta (aktiiviteettia). Sadisti taas voi hyvinkin. Hänhän on myös *galantti* (sirostelevan kohtelias ja valmis naisseikkailuihin; *suom. huom.*), ja *galanteria* on ensin *kuvapatsaiden koristelua*, joilta koristus jälkeensä taas viedään tai jotka tuhoataan, kun niistä ei enää ole imettävissä enempää todellisuutta.

Varsinainen Jumala-käsite on sadistille käsittämätön; taiteessa hän on tunneihminen, kokoa aina kaiken, myös epäoikeutetusti, yhteen henkilöön, yhteen hetkeen, yhteen tilanteeseen. Hän osaa *kertoa*; masokisti ei koskaan (ei edes vitsejä), koska hänelle mikään yksittäinen ei ole tarpeeksi todellista, jotta hän voisi siihen rakkaudella uppoutua. Masokistille on Napoleonin nimi lähtökohta, josta hän *etääntyy*, ajatellakseen, ja sitä ajatellen käsittääkseen: sadistille on tuollaisessa nimessä koko *maailma*.

Masokisti on siis aistimaailman edessä avuttoman heikko, sadisti on siinä vahva. Masokisti pyrkii ilmiön, muutoksen edessä *puolustamaan* itseään: hän yksin tuntee Absoluutin (Jumalan, idean, *merkityksen*) käsitteen. Sadisti ei kysy asioiden *merkitystä*: ”Carpe diem!” kuuluu hänen minänsä käsky, muutos on hänestä todellista; muutos ei ole se, mikä hänestä on ajassa yllättävää, vaan *kesto* (”aere perennius”).

Rytmi, joka tarkkaan *huomioi* jokaisen *yksittäisen* sävelen, jokaisen *yksittäisen* tavun, on sadistista; harmonia masokistista kuten myös varsinainen melodinen laulu (jossa yksittäiset sävelet eivät sellaisinaan tule esiin).

Mystikko (olkoon hän sitten teosofi kuten Böhme tai rationalisti kuten Kant) on identtinen masokistin kanssa;³ ei-mystinen ihminen on sadisti. Masokisteja ovat pohjoismaalaiset (myös juutalaiset); sadisteja etelämaalaiset. Saksalaisissa ja kreikkalaisissa on molempia, mutta masokismi on voitolla. Venetsialaiset epigrammit, Hermann ja Dorothea (?) ovat sadistisia; Ifigenia, Tasso, Werther, Faust (suurimmaksi osaksi: erään poikkeuksen muodostaa osittain Gretchen-episodi) masokistisia. Odysseian tekijä

oli sadisti; ainoastaan Kirke on tietenkin masokistinen ihanne (siis ihanne sellaiselle masokistille, joka ei *taistele* masokismiaan vastaan, *vaan halua jäädä passiiviseen suhteeseen yksittäisesineisiin.*) Aiskylos, Richard Wagner, Dante, mutta ennen kaikkea Beethoven ja Schumann, ovat masokisteja; Verdi (samoin Mascagni, myös Bizet) on enemmän sadisti, samoin kaikki anakreonttiset runoilijat ja 17. ja 18. vuosisadan ranskalaiset, lisäksi Tizianissa, Paolo Veronesessa, Rubensissa, Rafaelissa, Shakespearessa on paljon sadistista, mutta he ovat kuitenkin enemmän masokisteja, suhteessaan naiseen toki ilman jyrkkää seksuaalisuuden ja rakkauden erottamista, jota tavataan Goethelta, Dantelta, Ibseniltä, Richard Wagnerilta. *Täydellisintä* masokismia on *Tristan ja Isolden* ensimmäisessä näytöksessä, vähäisempää *Tannhäuserissa*, *Rienzissä*, *”Hollantilaisessa”*.

(Harmoniaa vastaa geometria, rytmiiä aritmetiikka (aikayksiköiden ynnäminen?): tämä selvennykseksi aikaisempaan huomautukseen.)

Rikolliset, jotka tekevät *yksittäisiä* vakavia rikoksia, ovat sadisteja; *suuren tyylin rikolliset*, jotka eivät oikeastaan tee yhtään yksittäistä, irrallista rikosta, *ovat masokisteja*; Napoleon oli *masokisti*, ei suinkaan sadisti kuten pinnalta näyttää; todisteena hänen suhteensa Josephineen ja Wertherin ihailunsa, hänen suhteensa astronomiaan ja Jumalaan. Yksittäisellä naisella ei hänelle koskaan ollut todellista eksistenssiä.

Sadisti voi kyllä olla aivan siivo ja *hyvä* ihminen.

Himomurha on ehkä eräs sadistin hätävara, kun yksittäisen naisen reaalisuus tulee *liian* suureksi.(?) Kostotoimenpide, kuten Zolalla, sen ei ehkä lainkaan tarvitse olla.

Englantilaiset ovat kaikki masokisteja ja heidän naisensa ehkä sen vuoksi usein naisellisuudessaan niin kitukasvuisia.

Napoleonin sanoissa sotilailleen: ”Du haut de ces pyramides quarante siècles vous contemplant” (neljäkymmentä vuosisataa katsoo teitä näiden pyramidien huipulta), on jotakin metafyyssistä, mihin aito ranskalainen ja sadisti ei kykenisi.

Masokisti kiinnittää huomionsa ensin samanlaisuuteen, sadisti erilaisuuteen.

Masokistille ovat jo lapsena kellot, kalenterit suurin arvoitus, koska hänelle aika on aina pääongelma.

Masokisti ei voi koskaan kevyesti sysätä syrjään jotakin aikaisemmin sattunutta, mitä sadisti tekee aina, kun uusi hetki lupaa enemmän todellisuutta kuin vanha.

Masokisti kokee kaiken kohtalona, sadisti rakastaa leikkiä kohtaloa. Eri-

tyisesti konkreettisessa *tuskassa* näkee masokisti aina kohtalon *idean*; tuska on hänelle vain siinä määrin todellinen, kuin se on osa tätä ideaa. Niinpä sadisti on naisen kohtalo ja nainen masokistin kohtalo. ”Weib” on sadistinen (*naisen* aistimuksessa aktiivinen), ”Frau” on masokistinen.

Sadistin suhde masokistiin on nykyhetken suhde ikuisuuteen. Nykyhetki on ainoa, johon ihmisellä on *valtaa*; joka tuntee itsensä siinä vapaaksi, käyttää sitä, kuten sadisti; joka kärsii siinä, koska se ei ole hänelle todellinen, pyrkii herättämään sen ikuisuuteen. Näin on luonnehdittavissa myös molempien *eettinen* pyrkimys: toinen haluaa muuttaa koko ikuisuuden nykyhetkeksi, toinen kaiken nykyisyyden ikisuudeksi.

Sama pätee tilasta. Sadisti uskoo onneen ja toivoo onnea maan päällä: hän on ”Tuskulumin”, ”Sans-Soucin” mies; masokisti tarvitsee taivaan.

Katumus ärsyttää sadistia, ja hän pitää sitä heikkoutena (*Carpe diem!*); masokisti on sen ylevyyden läpätunkema (*Carlyle*).

Itsemurhaaja on melkein aina sadisti; koska vain tämä voi tahtoa ja toimia nykyhetkestä käsin. Masokistin täytyisi ensin koko ikuisuuden kysyä, saako hän, täytyykö hänen tappaa itsensä.

Sadisti pyrkii auttamaan ihmisiä (vastoin heidän tahtoaan, heidän pysyviä taipumuksiaan) (hetkelliseen) onneen tai tuskaan: hän on kiitollinen tai kostonhimoinen.

Kiitollisuuteen ja kostonhaluun sisältyy aina *säälimättömyys*, häikäilemättömyys (ajatonta) lähimmäistä kohtaan; molemmat ovat, kuten kaikki siivettömyys, rajanylityksiä eli funktionaalista liittymistä toiseen ihmiseen.

Häveliäisyys eli jatkuvuus, joka ei helposti irrota minästä mitään yksittäistä sisältöä, on *masokistista*. (vrt. *Geschlecht und Charakter*, 1.p., s. 436)

*

Nykyinen terveydenhoito ja terapia on epäsiiveellistä ja siksi menestyksetöntä; se pyrkii vaikuttamaan ulkoa sisään sen sijaan että pyrkisi vaikuttamaan sisältä ulos. Se vastaa rikollisen *tatuointia*: hän muuttaa ulkokuortaan ulkoa päin, sen sijaan että pyrkisi tähän mielen muutoksen kautta. Hän kieltää siten oikeastaan myös ulkokuorensa eikä halua katsoa peiliin, koska hän vihaa *itseään* (intelligiibeliä olemustaan) tuntematta tarvetta rakastaa itseään. Rikollinen iloitsee, kun muut loukkaantuvat häneen (hänelle on mieleen jokainen yhteys toisiin, näihin vaikuttaminen, levottomaksi tekeminen persoonansa kautta).

Jokaisella sairaudella on psyykkiset syyt; ja jokainen täytyy ihmisen itse, tahdonvoimallaan parantaa: hänen täytyy pyrkiä itse tunnistamaan se

sisällään. *Kaikki* sairaus⁴ on vain tiedottomaksi tullutta, ”ruumiiseen joutunut” psyykkistä; kun se on taas tehty tietoiseksi, on sairaus ohi.

Rikollinen ei yleensä tule sairaaksi; hänen perisyntinsä on toinen. Havainnollistettuna tämä menisi jotenkin seuraavasti: syntyinlankeemuksen hetkellä rikollinen syöksyy taivaasta maahan kääntäen Jumalalle selkänsä ja valiten tarkkaan paikan mihin voi pudota jaloilleen. Toinen, sairas (neurasteenikko, mielenvikainen), syöksyy hartaasti Jumalan puoleen kääntyneenä ja katsomatta mihin putoaa. Kun jälkimmäisen vaarana on kasvi ja edellisen vaarana eläin, sopii hyvin, että kasvi kasvaa suoraan kohti taivasta; eläimen katse taas on maahan luotu. (Kasvi ei voi koskaan käydä *antimoraalisen* symbolista, kuten niin monet eläimet.)

*

Jokainen voi käsittää itsensä pelkkänä laatuna; *määrälliset* arviot ovat mahdollisia vasta verrattaessa itseä muihin. Luku ja aika.

*

Hyvän muusikon melodioissa on ennen kaikkea *pitkä hengitys*.

*

Historia ja yhteiskunta: Henkilöt, jotka ovat yhdessä, yhdessä tilassa, muodostavat aina yhteisyyden uusia tulokkaita vastaan.

*

Kiitollisuus ja kostonhalu ovat yksi ja sama: molempiin kuuluu tuntemus yksittäisestä hetkestä *todellisena*: kiitollinen kuten myös kostonhaluinen on sadisti, ei masokisti.

*

Kun nainen yllätettynä kelteisillään kirkaisee, on tämä ymmärrettävissä vain siten, että hän pelkää ettei siinä tilanteessa näytä riittävän hyvältä.

*

Epäharmonia on traaginen elementti musiikissa. Juuri maailman suurimmissa taideteoksissa (*Tristan ja Isolde*) on tätä *traagista räikeyttä* ja ne ovat enemmän kuin kauniita.

*

Hyvän aforistikon on kyettävä vihaamaan.

*

Monikin luulee pääsevänsä vapaaksi yhdestä Jumalasta tekemällä liiton useiden kanssa.

*

Mitään ei sotketa keskenään niin usein kuin itsepäisyyttä ja energiaa – itsepäisten toimesta.

*

Matemaatikko on psykologin vastakohta: hän on yksinkertainen ihminen, yksinkertainen kuin avaruus.

*

Jos ihminen ei olisi vapaa, ei hän kykenisi lainkaan käsittämään kausaliitteettia eikä muodostamaan siitä mitään käsitystä. *Lainmukaisuuden taju on jo vapautta siitä*, ja tarve (sisäiseen) ihmeeseen, lunastustarve, kulkee käsi kädessä ankarimman empiiriseen kohdistuvan kausaalitunteen kanssa. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*, nide 1. 2. p., s. 346, ihmettelee että Hume, ”mies joka selitti tiedon kausaalista suhteista kaikkialla kyseenalaiseksi ja korkeintaan todennäköiseksi, esitti *tahdon* psykologiassa joukon loistavia tutkimuksia”.

Syvällisemmälle tarkastelijalle tulee tästä näennäisestä ristiriidasta välttämättömyys. Myös Mach ja Avenarius ovat niin ankaria deterministejä, että kysymystä tahdonvapaudesta näyttää heille tuskin olevan olemassa, ja kuitenkin molemmat ovat kausaalisuuden kieltäjiä. Tämä selittyy sillä, että vain se, joka on empiirisen lainmukaisuuden läpätunkema, tuntee tarvetta vapautua siitä. Kausaalisuuden ymmärtää, tietää, asettaa vapaus. Rikollinen ei tunnusta kausaalisuutta, hän haluaa murtaa sen: hän esimerkiksi haluaa yhtäkkiä vapautua kyttyrämästä, ontumisesta: niin vaikea hänen on tunnustaa tosiasioita (siksi myös hänen todellisuudentajunsa on vähäinen). Minä uskon, Paavali sanoo: ”Se on paha ja rikollinen luonne, joka odottaa merkkiä.” Tämä on täysin oikein. Ihmettä ulkoapäin odottaa vain rikollinen; siveelistä ihmistä ihme ulkoapäin *hävettäisi*; sillä hänhän olisi siinä passiivinen. Kaikki *tekopyhät* ovat rikollisia.

*

Trassentalismi on identtinen sen ajatuksen kanssa, että on vain *yksi* sielu ja että yksilöityminen on harhaa. *Tässä on Kantin etiikan monadologinen luonne täysin ristiriidassa ”Puhtaan järjen kritiikin” kanssa.*

*

Kysymystä, onko *yksi* vai useampia sieluja, ei saa asettaa, koska noumeenien suhteet ovat numerollisten ilmausten ulottumattomissa.

*

Esteettinen ja matemaattinen elementti (verranto-oppi) oikeudenmukaisuudessa.

*

Spiritismi ja materialismi ovat ykseys, ne ovat vain kaksi saman ihmisen perättäistä vaihetta. Henkinen menettäisi kaiken arvonsa materialisoitues-

saan.

*

Ihmisen (Kantin tai Fechnerin) täydellinen *ymmärtäminen* tarkoittaa hänen *voittamistaan*.

*

Masokisti vaikuttaa hysteeriseen naiseen (naiseen kasvina), sadisti ei-hysteeriseen (naiseen eläimenä).

*

Raivotar ei ole, kuten luulin (*Geschlecht und Charakter*), hysteerikon vastakohta, vaan *daamin* vastakohta.

*

Herra ja daami kuuluvat yhteen, samoin kuin tohvelisankari ja raivotar.

*

Tarve tulla rakastetuksi kasvaa *vainottunaolemisen* tunteen kanssa.

*

Missä mies *varastaa*, on nainen vain *kateellinen*.

*

Ihmeen kaksinkertainen käsite: On joko *yksi* ihme, jota *kaivataan* (jonka on määrä tuoda vapautus; ihmeentarve vapautuksentarpeena), tai *monta* ihmettä, nämä ovat uskon vahvistuksia, niin sanoakseni Taivaan valtakunnan lakien vahvistuksia, joskaan eivät matemaattisen fysiikan lakien vahvistuksia.

Nämä olisi erotettava toisistaan.

*

Tapahtuu myös, että joku tekee toiseen vaikutuksen, koska on paljon jälkimmäisen alapuolella – kun häntä ei *ymmärretä*.

*

Filosofi koostuu kolmenlaisesta, kolmen elementin on yhdistyttävä, jotta hän syntyisi:

Mystikko, tiedemies, systemaatikko
(vastakohta: sadisti) (vastakohta: taiteilija) (vastakohta: kokeilija)

Mystikko } antaa vasta tulokseksi teologin,
+tiedemies } jonkin uskon dogmaatikon.

mystikko } antaa tulokseksi teosofin, joka seuraa
 +systemaatikko } vain *yksilöllistä*
 intuitiota pyrkimättä
 todistamaan ja vakuuttamaan

tiedemies } antaa tulokseksi teoreettisen fyysikon,
 +systemaatikko } biologin jne.

Mystikko on *yksikäsitteisesti* määriteltävissä problematisoimalla Absoluuttinen ja Ei-mikään. Hätkähdyttävintä on ajan problematisointi.

Tiedemies on määritely esseessä *Tiede ja kulttuuri*; hän on *transsendentaalinen* ihminen (Kant ei-mystikkona), hän hakee täydellistä tunnustusta kaikelle mitä sanoo, kaikkien vastamahdollisuuksien kumoamista.

Systemaatikko on teknikon ja kokeilijan vastakohta; jokaisella tieteellä on omat teoreetikonsa ja teknikkonsa. Matematiikassa on:

Euler teknikko, Riemann teoreetikko

kielitieteessä: Pott teknikko, Humboldt teoreetikko

fysiikassa: Faraday teknikko, Maxwell (Bopp) teoreetikkoja

Suuressa määrin *molempia* ovat mm. Helmholtz, Darwin.

*

Vanhuus on kuolema, nuoruus on elämä. Mitä suurempi ihminen on, sitä vähemmän hän vanhenee, sitä vähemmän heikkenee hänen tahtonsa vanhemmiten.

Mutta Jeesus Kristusta lukuun ottamatta ei ole ketään, joka ei olisi vanhempana tahtonut vähemmän kuin nuorena. Tämän osoittaa musikaalisesti heikko *Parsifal* (joka ajatuksellisesti on tuorempi, voimakkaampi konseptio kuin mitä se on musiikillisena suorituksena; joskin sen teemat, hauta- ja kukkaniitty motiivi ja myös ehtoollis- ja Parsifal-motiivi kolmannen näytöksen muunnelmassa kuuluvat suurimpiin). Tämän osoittaa ennen kaikkea Ibsen, jonka tahtomisella on kaksi huippukohtaa, korkein, *Peer Gynt*, matalampi, *Rosmersholm*, mutta jonka tahto muuten jatkuvasti laskee; tämän osoittaa myös Beethoven, jonka taide huipentuu "*Appassionatassa*" ja erityisesti "*Waldstein-sonaatissa*" (kolmannessa osassa, jossa se melkein lähestyy Jumalaa) mutta kääntyy sitten laskuun; "*Yhdeksäs*" ei ole Beethovenin suurin teos.

*

Rikollinen (orjana) etsii usein hyvin täydellistä ihmistä (ja on tällöin ihmisten epätäydellisyyden suhteen paljon ankarampi tuomari kuin hyvä ihminen), koska hän haluaisi *tällä tavoin* saada *uskonsa ulkoapäin* (ei sisäisen mielenmuutoksen kautta). Kun hän luulee löytäneensä tällaisen ihmisen, hän antautuu tälle täydelliseen orjuuteen; hän etsii *tungettelevasti* ihmisiä, joita hän voisi palvella orjana. Hän haluaa elää orjana myös siksi, ettei koskaan joutuisi olemaan yksin.

Kun sitten seuraan astuu kolmas ihminen, on rikollinen neuvoton; sillä tunnetustihan on mahdotonta palvella kahta herraa samanaikaisesti; rikollinen on orja jokaiselle ihmiselle (vapaalle tai epävapaalle), jonka seurassa hän on.

*

Kahden ihmisen probleema,
kolmen ihmisen probleema.
Neljästä alkaa joukkopsykologia.
”Suhtautumisen” ilmiö. Eri ihmisille kirjoitetaan eri tavalla, jopa eri käsi-
alalla.

*

Mitä suurempi on *armo*, jonka ihminen saa Jumalalta, sitä suurempi on *uhri*, jonka hän sitä vastaan tulee Jumalalle antamaan. Jeesuksen kohdalla olivat armo ja uhri suurimmillaan.

*

Selvyys voi vedota vain viimeisiin ajattelun lakeihin. Nämä ovat välittömän selviä; tämä selvyys on armo.

*

Arvo: valta = valo: tuli

*

Ei ole mitään totuuden astetta, mitään siveellisyyden astetta.

*

Perisynti tapahtuu *jatkuvasti*: Ikuinen ja ajallinen ovat *rinnakkaisia*.

*

Ero *taikauskon synnyn* ja *taikauskon lakikokoelman* välillä. Lakikokoelma: maanviljelyskalenteri. Synty: *synti*.

*

Ero amoraalisen (naisen) ja antimoraalisen (rikollisen) välillä, kuten niiden sukulaisuus, on siinä, että nainen haluaa tulla alistetuksi, kun taas paha mies alentaa itse *itsensä*.

*

Syvimpään tietoisuuteen itsestään ja päämäärästään tulee ihminen aina vasta kun hän on tullut itselleen uskottomaksi, kun hän on rikkonut päämääräänsä (Jumalaa) vastaan, *synnin* kautta. Ehkä elämä maan päällä on välttämätön *siksi*, että Jumala löytäisi itsensä; *sillä tietoisuus on mahdollinen ainoastaan vastakohtaan kautta*.

Huomautus

Eräs teokseni *Geschlecht und Charakter* varhaisversioon liitetty sivututkimus yritti paljastaa suun, kaulan ja peräaukon/sukuelinten-seudun morfologisia ja niille rinnakkaisia psykologisia analogioita ja tähän liittyen kertoa jotakin selkärankaisten alkumuodosta.

Se yritti löytää yhteistä suun ja peräaukon, kielen ja sukupuolielimen välillä ja selvittää miksi kielen näyttäminen koetaan samoin kuin pyllistäminen; miksi syömistä toisten nähden pidettiin monien luonnonkansojen keskuudessa hävyttömänä (kuten vielä nykyään pidetään sopimattomana syömistä kadulla); mitä analogioita on genitaalisen vietin ja syömisvietin välillä; miksi kielisuudelma liittyy niin läheisesti siemensyöksyyn, miksi kilpirauhanen (jolla on rudimentaarinen eritystiehyt, joka päättyy kielen juureen) on niin omituisessa suhteessa sukurauhasiin, miksi *äänellä* on seksuaalisesti erityisen kiihottava vaikutus, ja miksi se eri sukupuolilla on niin selvästi erilainen.

Ihminen mikrokosmoksena tulee näiden asioiden merkityksestä, niiden sisäisestä sukulaisuudesta enemmän tai vähemmän tietoiseksi, ja siksi hän häpeää kitaansa. Jos taas polveutumisosoppi on totta, täytyisi eläinten, jotka ovat vielä lähempänä balanoglossusta (jolla sukupuolielimet sijaitsevat vielä kidusten alueella), tuntea enemmän häpeää kuin ihmisen.

*

On eräs laji torikammosa, joka on valon kammosa ja josta kärsii itsensä syylliseksi tunteva ihminen, joka ei kestä Jumalan edessä.

*

Lintujen laulu on se, joka ilmoittaa tällaiselle ihmiselle hänen varman perikatonsa (*Peer Gynt*, 2. näytös).

*

Naakkoja, korppeja, *mustia* lintuja ei löydy avoimilta, valoisilta paikoilta.

*

Auringonpalvoja on sypressi; kyse on kasvimaisesta passiivisuudesta ja ”autuudesta lahjana”. (?)

Viitteet

1. Parsifal-motiivi muunneltuna, III näytös (Pyhän keihään tuon teille takaisin).
2. Ehkä tämä yhdistely viittaa käsitteeseen ”Kosmos”?
3. Sadistisia (epämystisiä) piirteitä on filosofeista Descartesilla, Humella, Aristippoksella
4. Ei ainoastaan hysteria.

Luonneopista

(Sisältää: Etsijä ja Pappi, Friedrich Schilleristä,
Katkelmia koskien Richard Wagneria ja *Parsifalia*)

Etsijä ja Pappi

Ihmiset voi jakaa *etsijöihin* ja *pappeihin*, ja tällä jaolla voittoa paljon. Etsijä etsii, pappi julistaa. Etsijä etsii ennen kaikkea *itseään*, pappi julistaa ennen kaikkea *itseään*. Etsijä etsii koko ikänsä omaa itseään, omaa sieluaan; papille on oma minä annettu jo alussa edellytykseksi kaikelle muulle. Etsijää seuraa aina epätäydellisyiden tunne; pappi on vakuuttunut täydellisyiden olemassaolosta.

Ero, jota tarkoitan, on esitettävissä selkeimmin ehkä seuraavasti: *Vain etsijät ovat turhamaisia (ja herkkätunteisia)*. Sillä turhamaisuus on lähtöisin tarpeesta *löytää* sekä tunteesta, ettei vielä ole löytänyt – ettei ole löytänyt itseään. Pappi ei ole turhamainen eikä loukkaannu helposti. Hän ei kaipaa tunnustusta ulkoapäin, koska tulee toimeen ilmankin. Sitä vastoin hänellä on tarve tulla kuuluisaksi. Tämän tarpeen edellytyksenä, tarpeen liittyä muihin luovuttamalla itsensä heille kokonaan, on usko omaan itseen. *Kuuluisuudessa* on siis kyse *uhrista*.

Tarjoan nyt esimerkkejä etsijöistä ja papeista, neljä kummastakin, ennen kuin jatkan analyysiiä.

Etsijöitä olivat: Hebbel, Fichte (Fichte oli *saarnaaja*. Tätä ei tule sekoittaa pappiin.), Brahms, Dürer. Pappeja: Shelley, Fechner, Händel, Böcklin. Etsijöille on yhteistä, kuten näemme, *viiva ilman väriä*; papeille yhteistä *väri ilman viivaa*.

Väri on tässä nähtävä aistillisuuden symbolina; pappi nimittäin laskeutuu aistilliseen, kun taas etsijä pyrkii siitä kohti henkisyyttä. Siksi papilla on erityisen väkevä suhde **luontoon**; sillä pappi tulee hengestä ja pyrkii sovittamaan maailman itseensä; kaiken tulee alkaa loistaa kuten tuli, joka on hänessä itsessään. Etsijällä taas on pappiin nähden etunaan *sosiaalisuus*: sillä ihminen, joka etsii itseään muissa, on pakosta sosiaalinen. Kulttuuriin, oikeuteen, valtioon ja tapoihin on suhde varsinaisesti vain etsijällä; luonnossa on hänelle merkitystä korkeintaan yhdellä ilmiöllä: metsällä *salaisuuden* symbolina.

Pappi on jo kokenut ilmestyksen, ja hänessä vallitsee päivä; etsijä yrittää kohota sitä kohti, mutta on vielä sokea. Pappi on jo *liitossa* Jumaluuden kanssa; vain hänellä on mystisiä elämyksiä (äärimmäiset etsijät kuten Kant ja etenkin Fichte eivät näitä tunne). Absoluutti, Jumaluus on annettu papille edellytykseksi, *aarteeksi* eli Korkeimman vakuudeksi, etsijälle taas

arvoksi, *päämääräksi*. Pappi antaa *itsensä* maailmalle, tarjoaa sille liittoa; etsijä pakenee maailmaa, koska ei ole vielä saanut vihkimystä. Jokainen etsijä on luonnostaan *kiroaja*; pappi on sokean vastakohta, *näkevä* ja *siunaava*. Etsijälle taas jää siunaus käsittämättömäksi.

Usein pidetään pappia varsinaisena *taiteilijana*, eikä haluta tunnustaa sellaiseksi miehiä kuten *Ibsen* ja *Hebbel*, jotka molemmat, ja erityisesti jälkimmäinen, ovat hyvin lähellä etsijää: Täysin epäoikeutetusti; tässä on väärä käsitys aistillisuudesta taiteessa johtanut harhaan. Shakespeare oli varmasti yksinomaan taiteilija ja kuitenkin paljon enemmän etsijä kuin pappi. Muuten ovat etsijä ja pappi kaksi äärimmäisyyttä; suurimmat ihmiset ovat molempia, useimmiten ensin etsijöitä muuntuakseen sitten papeiksi: kun ovat löytäneet lähteen, kokeneet itsensä. Näin Goethe, näin Wagner. Goethe on etsijä *Alkufautissa*, pappi *"Ifigeniassa"*; Wagner on etsijä *Lentävässä Hollantilaisessa*, *Tannhäuserissa* (pyhiinvaeltajien kuoro kuvaa suurenmoisesti juuri etsimistä), mutta myös *"Tristanissa"*, erityisesti toisessa näytöksessä – sillä etsijä on eroottinen, pappi seksuaalinen, vailla sellaista rakkautta, joka olisi sukupuolitarpeesta erillään. Pappi Wagner on jo *Lohengrinissa* (kiinnostus juhlaan on läpikotaisin papillista); mutta ennen kaikkea *Siegfriedin* III näytöksessä, missä löytämisen taju, täyttymyksen riemu on niin valtaisa. Sillä pappi ei voi olla mikään rauhaarakastava idylli-ihminen; taiteilijana hänelle merkitsee vain *voitto*, eivät sen aiheuttamat rasitukset, eikä hän myöskään osaa pelätä tappiota.

Nietzsche oli pitkään etsijä; papinmantelin hän otti harteilleen vasta Zarathustrana, ja niin kaikuiivat nuo hänen puheensa alas vuorilta osoituksena siitä kuinka paljon tämä muutos oli tuonut hänelle lisää varmuutta. Papin (näkijän!) *elämykset* ovat *intensivisempiä* kuin etsijän; ja siksi hän on itseltään vakuuttuneempi, hän tuntee itsensä valituksi auringon, kuun ja tähtien lähetiksi ja kuuntelee vain näiden puhetta, minkä hän tuntee velvollisuudekseen.

Etsijöitä näyttävät vielä olleen *Rousseau*, *Calderon*, *Sofokles*, *Mozart*; aivan täydelliseltä papilta vaikuttaa *Pindaros*. Beethoven on etsijä *Fideliossa*, pappi *Kuutamonaatissa*, jonka viimeinen osa on apollonisen taiteen korkein huippu.

Psykofyysinen parallelismi näyttäisi olevan papillinen keksintö (sillä pappi tulee hengestä ja haluaa *imeä itseensä* (aufnehmen) luonnon, hän tuntee itsensä enemmän luonnon, etsijä taas enemmän hengen edessä *sylliseksi*); siksi pappi on myös *deterministi*, koska hänelle vapaus ja laillisuus ovat jo alusta pitäen yksi. Etsijä on indeterministi ja ruumiin kiroaja.

Etsijä on vaitelias, sulkeutunut (mitä ei pidä sekoittaa vilpilliseen ja epä-sosiaaliseen, rikolliseen sulkeutuneisuuteen); pappi on avoin ja aulis (mitä ei pidä sekoittaa hävyttömyyteen) koska ei etsi vaan sisältää jo kaiken ja pyrkii vain täydelliseen ymmärrykseen ja ilmaisuun.

Friedrich Schilleristä

Joka nykyään kajoaa Schillerin nimen herättämään arvostukseen, on valitettavasti vaarassa joutua hyvin huonoon seuraan, koska modernistien kaikkiin virallisiin historian suurmiehiin kohdistama koulupoikamainen oppositio koskettaa pääasiallisesti juuri tätä runoilijaa. Tämän ei kuitenkaan pitäisi saada ketään julistamaan Schilleriä miksikään erityisen merkittäväksi ihmiseksi, pitämään häntä muunakin kuin vain äärimmäisen lahjakkaana miehenä ja samalla kaikkein *ahkerimpana journalistina* mitä maailma toistaiseksi on saanut nähdä. Tämän arvion voi perustella hyvin lyhyesti; kaikki muu on luettavissa Otto Ludwigin teoksesta *Dramatischen Studien*. Schillerin koko suuruus on siinä, että hän on täydellisesti romuttanut tragedian: kestää vielä kauan ennen kuin se tulee elpymään. Hänen näytelmiensä sankarit eivät koskaan kehity henkisesti; ainoat poikkeukset saattaisivat olla hänen paras ja kai siksi kirjallisuushistorioitsijoiden niin kaltoin kohteleva näytelmänsä *Fiesco* sekä jossain määrin myös *Orleansin neitsyt*. Hän on niin täysin vailla ymmärtämystä ihmisessä **itsessään** olevaa *problemaattista* kohtaan, niin harvoin tulee hänelle mieleen tehdä murhasta tai rakkaudesta, tiedonhalusta tai turhamaisuudesta, vallanhalusta tai uhrivalmiudesta runoelmansa aihe missään todella vakavassa mielessä, että hän päinvastoin aina pistää ”enemmän kuin puolet” ”onnettomien tähtien” syyksi. Näin on Schillerin runouden kohtalo sinetöity ja hänen tuomionsa julistettu. Tähtikuviot ovat aina satunnaisessa suhteessa ihmiseen, ja jopa Schillerillä ne voivat olla vain aivan ulkokohtaisessa suhteessa toimintaan.

Sattuma on absoluuttisen **ei-traagista** (atragisch), ja *huvinäytelmä* rakentuu juuri sille. Schiller tarvitsee kaiken kaunopuheisten sankareittensa aseidenkalistuksen peittämään sitä, että tässä *kaksi mahdollisimman vastakaista asiaa, kohtalo ja sattuma*, sekoitetaan keskenään. Eikö ole surkeata antaa Don Carlosin haaksirikkoutua ylivoimaisen vakoilujärjestön uhrina, Wallensteinin tuhoutua merkityksettömään, tämän ainoastaan kerran tekemään rikkomukseen (että hän joskus *aivan liian kömpelösti* oli käyttänyt erästä kunnianhimoista sotilasta suunnitelmiansa välikappaleena)? Tällainen runoelmako saksalaisten suurin näytelmä? Sen käyttövoimana on jännittävä juoni, kuten kaikissa Schillerin kappaleissa, onntto diplomaattinen helskyttely, ei mikään kosminen vastakkaisuus. Schillerin henkilöistä ei voi jäljittää minkään *sisäisemmän* kilvoituksen merkkejä. Ne henkivät jotakin

epäilyttävää objektiivisuutta, jossa ei ole mitään moninkertaisiksi suurenettujen luonnollisten hahmojen välittömyydestä; niissä on vain ohuiden varjojen vähäverisyyttä, ikään kuin runoilija ei olisi vuodattanut niihin pisaraakaan sydänvertaan. *Schiller on pohjimmiltaan eepikko eikä mikään draamatikko, tai häneltä ainakin puuttuu se, minkä draamatikko voi omaksua lyriikolta: sankarin subjektiviteetti.* Tässä eivät ihmisen rajattomuus ja hänen rajallisuutensa ole ristiriidassa keskenään, tässä ei ole kyse taistelusta *henkisen maailman* ja *aistimaailman* välillä. Pohjimmiltaan vain *ulko-maailman* pahuus ja alhaisuus on se, minkä uhriksi sankari lopulta joutuu. Tätä Schiller valittaa vielä viimeisessä, pelkästään korulauseisessa ja erityisesti kostonhimoa ihannoivassa runoelmassaan, ”*Tellissä*”. ”Parhainkaan ihminen ei voi elää rauhassa, jos se ei miellytä hänen pahaa naapuriaan.” Näyttää kuin Schiller ei olisi lainkaan tuntenut ihmisen *omassa* rinnassa olevaa vihollista, yksinäisyyttä ja sen kauhuja, ihmisen kohtaloa. Näytelmä *Messinän morsian* on epäonnistunutta *Kuningas Oidipuksen* apinointia; se, mikä tekee jälkimmäisestä niin suuren ja vaikutukseltaan ylivoimaisen, on vain *sattuman sisällyttäminen rikkomukseen*, jonka päähenkilö *itse* tekee, se korkein sankaruus, joka ei tahdo kuormaansa mitään huojennusta ja joka halveksii kaikenlaista rikkomusten puolustelua.

Eikö siis ole huomattu kuinka täysin pinnallisia, kuinka ei-metafyysisiä (ametaphysisch) Schillerin näytelmät ovat? – ”Mutta runot!” tullaan sanomaan; eivätkö ne ole liiankin filosofisia?”

Mikä noissa runoissa sitten kuitenkin loukkaa? Sama mikä on Schillerissä loukkaavaa yleisemminkin, ilo mitä hänelle tuottaa kuoro, lauma; hänen täysin epänerollinen onnentunteensa siitä, että hän sai elää juuri sitä aikaa jota eli;¹ hänen auliutensa rajoittaa itseänsä historian sisällä, hänen tyytyväinen ylpeytensä sivilisaatiosta. Hän on varsinaisesti se, joka laski perustan eurooppalaiselle omahyväisyydelle ja edistysuskoksen poroporvarin valheeliselle innostukselle – ominaisuuksia, jotka selvimmin kuuluvat nykyään lähinnä juutalaisille, vaikkakin he ilmoittavat sanoutuneensa irti Schillerin nimestä. Se, mikä aina piti syvällisemmät ihmiset *Schilleristä loitolla*, mikä piti Goethen, huolimatta Schillerin tungettelevista lähestymisy yrityksistä ja pyrkimyksestä ymmärtää tätä, niin etäällä, oli tuo Schillerin *ulkokohtainen optimismi*, ei mikään transsendenttis-uskonnollinen, ei mikään *ajasta ulos murtautumaan* pyrkivä, ei mikään täynnä luottamusta Jumalaan oleva, vaan *immanenttis-historiallinen* optimismi; optimismi, joka iloitsee, kun ihmis-kunta on taas tullut tuhat vuotta vanhemmaksi, ja haltioissaan tekee tästä lisäyksestä merkinnän kalenteriinsa; optimismi, joka ei toivo, vaan joka jo

tuntee toiveittensa täytyneen, koska sille ilmiöt eivät ole väline, jolla se raivaisi tiensä kohti symboleita, vaan symbolit vain palvelevat sillä tarkoitusta koristella ilmiöt. Siksi Schiller ei jää kaipaamaan vaan on ainoastaan sentimentaalinen, milloin ilmiöt eivät ole ideoiden kanssa yhteneväiset.²

Hän myös on varsinaisesti luonut sen *estetisoivan suuntauksen*, jonka enimmät kannattajat löytyvät modernien juutalaisten keskuudesta: se pakenee kaikkea syvällisyyttä tai vain näön vuoksi teeskentelee syvällisyyttä. Schiller on huomattavan *epäeroottinen* ihminen; eikä kukaan ole yksinäisyyden runoilija vähemmän kuin hän, ei kukaan täydemmin perheen runoilija kuin hän. Hänen teostensa valtavan teknisen rutiinin ohella on tämä valheellinen poroporvarillisuuden kultaaminen, tämä harkitun keinotekoinen arkielämän pyhitys (*Laulu kellosta*) se, jonka perspektiivistä hän katselee kaikkia historiallisia ilmiöitä tehdäkseen niistä taustan porvarilliselle idyllille, ja joka lähinnä on tehnyt hänet suosituksi. Vasta näin tulee kuva Schilleristä täydennetyksi. Hänen filosofiansa on yhtä monistista kuin hänen runoutensakin, hänen maailmankatsomuksensa yhtä vähän traaginen kuin hänen tragediansa. Hän edustaa tyyppinä juuri niitä ihmisiä, jotka uskovat saavuttaneensa koko olemisensa perustan vain koska eivät tunne omia kuilujaan. Schillerin kantilaisuudessa on kyse puhtaasta väärinkäsityksestä; hänen oli helppo viedä velvollisuuskäsitys naurettavuuteen asti ja ivata kantilaista etiikkaa siellä, missä se on kaikkein syvällisintä. Sillä järjen kritiikin resignaatio muuntautuu hänellä immanenssin omahyväisyydeksi, ja tämän hän jakaa positivismiin aina taipuvaisen juutalaisuuden kanssa; myös hän oli antisemiitti, eikä aivan perusteetta. Minulla oli hyvä syy kutsua häntä journalistiksi. Sillä hän kuuluu journalismille älynsä liikkuvuuden puolesta, joka tekee hänelle mahdolliseksi näytelmässä *Wallensteinin leiri* kirjoittaa kuten Goethe, pian sen jälkeen taas olla romanttinen, milloin kreikkalainen, milloin shakespearelainen; ja että hän kykeni sommittelemaan tiettyjä runoja sekä laajoja osia "*Tellistä*" pelkästään sen perusteella, mitä Goethe oli kertonut Italiasta ja Sveitsistä, juuri tämä on vahvin todiste käsitykselleni, että hänen ei tarvinnut laulaa omasta eletystä elämästään, vaan hän saattoi harkitun teennäisin huipennuksin soveltaa omassa tuotannossaan sitä, mitä muut olivat omin silmin nähneet. Mutta se, mikä lopullisesti tekee hänestä journalistin, on hänen tunteellisuutensa, joka saa hänet jaarittelemaan elämän traagisuudesta, kun jalankulkija jää kujalla jonkin ajopelin alle; ja se on erityisesti tuo hänen sidoksensa päivään ja tuntiin, tuo ahdashenkisyys, jolle kosmisuuden tunto on korkeimmillaan silloin, kun vuosisata vaihtuu. Schillerissä vihaa journalistinen nykyaika vain itseään.

Viitteet

1. Jos Hebbeliä ei ota aivan kirjaimellisesti, on hänen myönnettävä olleen oikeassa: "Schiller on yksi suuren ranskalaisen keisarin aikaansaannoksista."
2. Sentimentalisuus on vielä enemmän juutalaista kuin naisellista; se on keikarin maailmantuskaa.

Richard Wagnerin teosten, erityisesti hänen *Parsifalinsa* ajatussisällöstä

Koskaan aikaisemmin ei taide ole niin täydellisesti lumonnut ja vastannut yleisön taidenälkään kuin Wagnerin luomukset meidän aikanamme. Sen rinnalla, mitä meidän on ihailtava hänen teoksissaan, tuntuvat kaikki muut pyrkimykset uudistaa kirjallisuutta ja taidetta jotenkin teennäisiltä ja vilpillisiltä. Että niin monet saavat täyden tyydytyksen ainoastaan Wagnerin taiteesta, johtuu epäilemättä siitä, että ennen häntä ei ole elänyt ketään, jolla olisi ollut niin suunnaton *ilmaisutarve* kuin hänellä. Lähimmäksi häntä tässä ylittää, kuten Wagner itse tunsii, *Beethoven*, vaikka tämäkin vielä jää paljon hänen jälkeensä. Siksi melkein jokainen kokee Wagnerin äärellä jotakin lähinnä *täyttymyksen* kaltaista; sillä kukaan toinen taiteilija ei ole ottanut taidetta yhtä vakavalta kannalta ja asettanut itselleen niin ankaria vaatimuksia kuin Wagner. Samaa täydellisyyttä, samaa täyttymyksen kokemusta henkii siksi tietystä ajankohdasta eteenpäin (*Lohengrinista Parsifaliin*) kaikki mitä hän on luonut; ja se, mikä on ominaista juuri Wagnerin aiheille, ilmenee myös itse musiikissa maksimaalisena, niin sanoakseni, *tiheytenä*; niissä ei ole koskaan mitään laimennettua, vaan ne ilmaisevat aina *kaiken*. Hänen melodioidensa äärimmäinen ytimekkyys ja keskitys ja vastustamattomuus, niiden kevyt ja tasainen hengitys, vastakohtana kaikelle ilmanpuutteelle ja aineettomuudelle, kaikki tämä on tunnusomaista Wagnerin aiheille sielläkin, missä hän liitelee yli vuorenhuippujen ja hurmioituu jäätiköiden kauneudesta ja hengittää tuota alppi-ilmaa, joka ei kenellekään ole merkinnyt niin paljon kuin hänelle. Ymmärrän liian vähän musiikin teoriasta, jotta voisin sen kielellä tarkasti ilmaista mistä tuo Wagnerin musiikin omalaatuisuus juuri sen melodioissa johtuu. Erityisen omalaatuista Wagnerin musiikista tekee kuitenkin vasta kaikki se minkä puolesta se on enemmän kuin matematiikkaa, se mitä kaikkea se vielä on tilan ja ajan kielestä erillään; se kuinka siinä koko maailmankaikkeuden *fysiikka* on imeytyneenä *matematiikkaan* tai matematiikasta tullut vain fysiikan väline. Kenelläkään ei ole ollut niin suurta luonnontunnetta kuin Wagnerilla: Hänen *Reininkultaansa* verrattuna kalpenevat jopa Goethen kaikki vesiaiheiset laulut usvasta, pilvestä ja virrasta. Saattaa olla että Beethoven yhdeksännen sinfonian scherzossa (jonka Wagner, juuri siksi, lienee ymmärtänyt aivan väärin) on osoittanut syvempää suhdetta tähtitaivaaseen kuin Wagner *Tannhäuserissa*, ehkä *Schubert* on

ymmärtänyt puroa, *Weber* metsän demoneita paremmin; mutta kenessäkään muussa ihmisessä kuin Wagnerissa ei luonnontunne ole vielä toteutunut samassa mitassa, niin voimakkaana ja kattavana, että hallitsee koko maailmaa, kaikkea maan pinnalla ja myös sen sisimmistä kätköissä.

Mutta tarkoitukseni ei ollut puhua siitä, miksi Wagnerin *musiikki* vaikutuksessaan jättää jälkeensä kaikki muut taideluomat, jopa Goethen *Faustin* ja Beethovenin *Waldstein-sonaatin* ja jopa Bachin preludit ja jopa Michelangelon ”*Jeremiaan*”. Se mitä vakavasti pyrin osoittamaan – en siksi, että pitäisin erinomaisena kaikkea mitä Wagner on luonut – on, että Wagnerin runous hahmottelunsa syvyydessä on maailman suurinta runoutta.

Kukaan toinen taiteilija ei ole ottanut harteilleen niin valtavia probleemeja, edes Aiskyloksen ja Danten, Goethen, Ibsenin ja Dostojevskin kysymykset eivät ole niin merkittäviä – jonkun Shakespearen pulmista puhumattakaan.

*

Reinintyttärien aiheita:

”Wagalaweia”-aihe tarkoittaa paratiisillista leikkivää viattomuutta; täysin *monistista*, ennen syntiinlankeemusta, ilman tietoa dualismista; välitöntä, naiivia, *kaikkialla vain omaan itseän kohdistuvaa, omasta itsestä iloitsevaa monismia*. (Ennen syntiinlankeemusta = Alberichin luopumus rakkaudesta.)

Aihe jumaltentuhosta, III näytös, alku. (Tässä tarkoitetaan koko reinintyttärien kohtausta, erityisesti kohoavaa terssisekstikulkua):

Absoluuttisen hajaannuksen aihe. Täydellisen absoluuttisesta-irrottautumisen aihe, ikään kuin mukautuminen tai ainakin alistuminen yksinäisyyteen; on ihailtavaa kuinka tässä vanha synti kuitenkin samalla nähdään nykyisyytenä, rangaistuksena, ihailtavaa tuo ajan suhde ajattomuuteen.

Kaipuuta, tahtoa ei tässä enää ole; on tapahtunut täydellinen kutistuminen, täydellinen mukautuminen syntiinlankeemukseen, tuskaton ja samalla kuitenkin liian tuskallinen.

Aihe jumaltentuhon lopussa:

Eksyseen ottaminen muiden yhteyteen, vapautus perisyynnistä ja samalla autuaan ylenpalttinen *hämmästyminen ihmeen täyttymisestä* (sormus palaa takaisin reinintyttärielle, paha mielihyväksi ja ikuiseksi hymyksi); *sillä hymy varmasti ilmentää juuri sitä tunnetta, joka kuoleman jälkeen (eli ikuisessa elämässä) voittaa elämän (eli kaiken kuoleman)*.

*

Orkesterin bassoaihe ”*Tristanin*” III näytöksessä, tuon kammottavan, kau-
neuden edessä koetun lamaannuksen jälkeen, sanoilla: ”Ja Kurwenal, kuin-
ka, etkö sinä näe häntä?” (Leena Vallisaari) jne <Tristan 3. näytöksessä>, on
suurin *kuolema*-aihe mitä koskaan on keksitty. Siihen sisältyy näennäisen
aktiivinen luopuminen elämästä, vapaudesta, mikä todellisuudessa on jo
passiivista periksi antamista ja vankeutta; tahdon mukautumista vietteihin,
sen antautumista näille; *se on samastumista omaan kohtaloon*, piste, jossa
tahto muuttuu vietiksi, vapaus epävapaudeksi, ja jossa edellinen sotkeutuu
jälkimmäiseen, luovuttaen sille itsensä.

Parsifalista

Ihminen tuntee suurta syyllisyyttä kaiken luonnossa ilmenevän epämoraalisen, kaiken historian edessä; sillä maailma ja ihminen vastaavat toisiaan, kaikki paha on tullut maailmaan ihmisen kautta, ihmisen mukana. Tämä on juuri se tunne, joka Jeesuksessa Kristuksessa on tullut elävimmäksi, niin eläväksi, että hän halusi kuolemallaan vastata tästä syyllisyydestä ja sovit-
taa maailman synnit, siis tahtomalla myös kärsiä rangaistuksen kaikesta
tästä syyllisyydestä, hänen syyllisyydestään. Hänessä on tuo tunne univer-
saalista vastuunalaisuudesta, nerous, tahto ottaa harteilleen koko maailma,
tullut suurimmaksi.

Jeesus vapahtaa, vapahtaessaan maailman, juuri itsensä ja vain itsensä
synnistä: tätä tarkoittavat sanat: ”Vapahdus vapahtajalle”.

Bayreuthissa esitetään *Parsifalia*, ikään kuin siellä muka ymmärrettäisiin
sitä; se jota onnistaa laulajien suhteen voi kokea siellä ainutlaatuista: taide-
teoksen näytteillepanon, missä esitys ei *häiritse*. Niin voimakas on Richard
Wagnerin jälkivaikutus, niin voimallisesti hän on osannut ilmaista taiteelli-
sen tahtonsa muille.

Aivan erityisen suurenmoinen tämä ohjaus on mielestäni toisessa näytök-
sessä, kohtauksessa Kundryn ja Parsifalin välillä. Juuri se kuinka tässä into-
himo on hillitympää, värit vähemmän sakeita ja kuitenkin bengalin-räikeitä,
eleet yksinkertaisempia, pikemminkin piirrettyjä kuin näyteltyjä, ilman mi-
tään Othello-irvistyksiä, juuri tämä on puhutellut minua niin voimakkaasti.
Näin kokonaisuuden symbolinen luonne tulee erityisen terävästi esiin.

Joka tuntee Buonaventura Genellin maalaukset (Berliinissä ja Mün-

chenissä) ymmärtää minua tässä parhaiten. Kundryn pitkä puku ja laahus, hänen eteentyöntyvät käsivartensa ja etukumara asentonsa hänen vedotesaan Parsifaliin tuovat mieleen nuo maalaukset. Niin paljon kuin olisikin tilaa intohimoiselle huudahtelulle ja liikehtimiselle, tapahtuu kaikki hillitysti, kuin taulussa, kuin kirkon lasimaalauksessa; punainen hehkuu ja vihreä säkenöi; mutta ihminen vain pidättää henkeä.

*

Orkesteri – puhtain urkuääni autuaimmasta korkeudesta, ei syvyydestä! Mistä, kysyy kuuliija vavisten? mutta...mihin?

*

Miehen moraalitajunta ymmärtää sukupuolisen kanssakäymisen syntinä (Amfortasin haavoittuminen keihäästä).

*

Naisella ei ole enää mitään merkitystä, kun mies on siveä; siksi nainen puolustautuu; hän herättää Parsifalissa hauraan muistuman tunteesta äitiä kohtaan ("kun hän kiukuissaan otti sinut syliinsä...") (Pekka Asikainen) <Kundry 2. näytöksessä>), hän muistuttaa tätä mahdollisuudesta, johon Wagner itsekin aikaisemmin uskoi, että naisen rakkaus voisi pelastaa miehen.

*

Kundry Parsifalin *sisällä* ("kaipuu" on se mikä erottaa tätä Graalista, eli eettillisestä ja jumalallisesta): tämä on "Kundryn kirous".

*

Kaikki tämä kohottaa Wagnerin korkealle yläpuolelle Goethen, jonka viimeiseksi sanaksi sittenkin jäi tuo "ikuisesti naisellinen", miehen pelastuminen naisen kautta.

*

Tosin Kundryn täytyisi kuolla jo II näytöksessä, koska Parsifal vastustelee häntä.

*

Parsifal ja Klingsor: transseksuaalinen ja seksuaalinen miehessä, jaettuna kahteen henkilöön.

*

Nainen miehen *seksuaalisuuden* (Klingsor) orjattarena. Vrt. *Geschlecht und Charakter*.

*

Graal ja keihäs ovat "sukua", kuten valo ja painovoima, kuten Jokin ja sen kuvastin, Ei-mikään. Ei-mikään on vain Jonkin *heijastuma*, ja syntiinlankeemus juuri tarkoittaa sen pitämistä todellisena. Tämä viimeinen samuus,

Ei-minkään ei-oleminen, on lopultakin tajuttava. Myös aistiminen perustuu oloon sinänsä (das Ding an sich).

*

Klingsor ei tahdo siveellisyyttä herkeämättömänä kamppailuna vaan yrittää, aivan väkisin, päästä siihen juuri luopumalla miehuudestaan (askeetiksi tullut rikollinen), jotta Hän ei tajua, että näin vain prostituoi siveellisyyden idean, halutessaan sen valmiina, *omaisuutena*, josta iloitsee jonakin muka jo voitettuna, uskoen olevansa sitten vapaa puuhailemaan muuta; hän ei ymmärrä, että siveellisyys merkitsee ikuista työtä, ikuista luomista. *Toive*, että itse **olisi** Jumala, on jumalaton, tahto tulla Jumalaksi, yksin tahto vain (aktiivisesti) olla, on hyvä. Klingsorin *toive* on täysin hedonistinen; hän haluaa Jumalana *rauhaa* kiusauksiltaan. Jumala on kyllä täydellinen, mutta täydellinen juuri täydellisen aktiivisena, pahuuden voittajana. Klingsor käyttää Jumalaa välineenä tarkoitukseen, eli tuo tämän ajalliseen.

*

Koska tietoisuus omasta minästä on aina selkeimmillään synnin jälkeen, voidaan perisynti ymmärtää siten, että Jumala tarvitsee *peiliä*, Ei-mitään, tullakseen tietoiseksi itsestään.

Myös Parsifal löytää Graalin (moraalisuuden, omantunnon) juuri hetkellä jolloin *tappaa* (joutsenen).

”Suche dir Gänser die Gans” / ”Etsi itsellesi hanhi, senkin typerys” (Pekka Asikainen) <Gurnemanz 1. näytöksessä> tarkoittaa *nai*, ja unohda samalla Jumalan Valtakunta.

*

”Tilaksi käy täällä aika” (Pekka Asikainen) <Gurnemanz 1. näytöksessä>: tämä viittaa, tosin vain hämäästi, avaruuteen täydellisyyden symbolina. Sillä kuten aika avaruuteen, samoin suhtautuu elämä maanpäällä elämään kuoleman jälkeen.

*

Kukkaistyttyöjen aihe tarkoittaa *rukoilemista olemassaolon puolesta*. Virvatulen ilmaantuminen ei-mistään ja sen katoaminen. Unohtaminen epäsiveellistä: ”Mitä muuta olenkaan vielä mahtanut unohtaa?” (Pekka Asikainen) <Parsifal 2. näytöksessä>.

*

Pitkäperjantaina, maailmansovituspäivänä, yhtyy kaikki itsestään.

*

Kundry on kaiken sen symboli mikä luonnossa on vain aistillista, ei moraalista; hänen sovittamisensa tarkoittaa koko luonnon sovittamista: ihminen

itsensä vapahtajana on maailman vapahtaja.

*

Kaikki syällisyys omana syällisyytenä; Parsifal (Kristus) puhuu:

”Mitkä erheet,

mikä syällisyys

onkaan ikuisuuksista lähtien

kertynyt minun, houkan

pään päälle!” (Pekka Asikainen) <3. näytös>.

*

Keihäs on pahan symboli, Parsifal ei sitä tarvitse.

*

Maaailmaa ei ole ilman ihmistä; eikä ihmistä ilman maaailmaa; ei ole mitään maaailmaa, jossa ei ole ihmistä.

Hämärä aavistus *korkeammasta* sallimuksesta, siitä kertovat Kundryn parkaisut I ja II näytöksessä.

*

Tämä nainen, inhimillinen nainen, prostituoitu (ei eläimellinen nainen, äiti), ei juuri *vihaa* miestä, mutta vihaa kuitenkin; siksi Kundry epämääräisesti vihaa Amfortasia, joka teki hänelle mieliksi, koska miehellä oli hänen vuokseen huono omatunto.

*

Pyhäinhävääistyksen psykologia: Alberich-Klingsor. –

Wotan-Amfortas

Siegfried-Parsifal.

Sormus tulkittuna uudelleen luonnollisesta moraaliseen.

Ajan yksisuuntaisuudesta

**ja sen eettisestä merkityksestä sekä pohdintoja ajasta,
avaruudesta ja tahdosta yleensä**

Syklisistä liikkeistä

(Ei-mekaaniselta näkökannalta)
(Alunperin tarkoitettu aikakauslehtiartikkeliksi)

Geometriset kuviot on usein nähty jonkin korkeamman todellisuuden symboleina. Perustuuko tämä yksin siihen, että törmäämme niissä oman näkemysemme apriorisiin ehtoihin, eli että löydämme niistä aina jotakin kaiken apiorisuuden ominaisuuksilla ja arvolla varustettua, kuten Kant on opettanut, vai siihen, että löydämme niiden säännönmukaisuuksista vain oman mielikuvituksemme lait, eli jotakin, joka pikemminkin on omiaan riisumaan ne kaikesta transsendentaalisesta symbolismista, se jääköön tässä ratkaisematta. Kumpikaan vastaus ei voisi kokonaan tyhjentää kysymystämme. Esimerkiksi kolmio on saanut palvelua muinaisista ajoista nykypäivän teosofiaan maagisena, mystisenä symbolina ja herättää varmasti usein katsojassa, joka ei tunne tätä traditiota, epämääräistä pelkoa. Neliöltä tällainen vaikutus melkein kokonaan puuttuu.

Tähän liittyy ehkä myös kolmiluvun omituinen rooli. Wundt on tutkielmaansa ”Historiallisten tieteiden metodioppi” (*Logik, II/2, 2.* painos, Leipzig 1895) koonnut erilaisia teorioita, jotka hänen mukaansa ovat selitettävissä pelkästään sillä täysin perusteettomalla ja hylättävällä taipumuksella kolmijakoon, josta niiden laatijat aina jäävät kiinni, kun tekevät todellisuudelle väkivaltaa tarkastelemalla sitä aprioriselta kolmiluvun näkökannalta. Hän käsittelee yhdellä kertaa hyvin eritasoisia teorioita, kuten Fichten ja Hegelin dialektinen metodi, Comten uskonnollisen, metafyyssisen ja tieteellisen ihmisyyden ”laki”, ja (myöhemmin julkaistussa esityksessä ”Naiivista ja kriittisestä realismista”, *Philosophische Studien* 1897) myös Avenariuksen vitaalisarjateoriaa, jonka kolmijako jo saa hänet vainuamaan siinä mytologista juonittelua – varmasti pahinta mihin ei-metafyyssikko voi törmätä. Kolmiluvun keskeisellä roolilla kaikissa saduissa, myyteissä, taruissa täytyy, Wundtista huolimatta, olla jokin syvempi syy. (Kolme toivomusta, kolme kisälliä, mestarilaulun kolme säkeistöä, sonaattimuodon kolme osaa, kolme historiallista aikaa, kolme normaa, kolme kohtalotarta, kolme sulo-tarta, kolme maailmanvaltiasta (Zeus, Hades, Poseidon), kolme manalan tuomaria (intialaisilla Vishnu, Indra, Civa kolmena jumalana), trilogiamuoto; vrt. August Pott, ”Lukuja, joilla on kosminen merkitys”, *Zeitschrift für*

Völkerpsychologie, nide XIV, 1883). Myös luvuilla seitsemän, yhdeksän, kaksitoista, kolmetoista on erikoisasema, muttei niin suurta merkitystä kuin kolmella. Kuinka köyhä sitä vastoin onkaan tunteemme viittä ja kymmentä kohtaan, siis lukuja, jotka ovat niin keskeisiä yhä edelleen käyttämässämme kymmenjärjestelmässä! Kuinka vähän syvyyttä näemme näissä luvuissa, joilla kuitenkin vuosituhantisessa käytössä olisi ollut aikaa kiinnittyä meihin biologisesti ja joita voimme havainnollistaa sormillamme ja varpaillamme, jotka yhdistävät meitä niin moniin muihin nisäkkäisiin ja joita ainakin apinoina saimme käyttää ahkeraan; kun taas muille luvuille ei todellisuudesta löydy mitään yhtä selvää esikuvaa. On otaksuttavaa, että syvempi, tuntematon kolmiluvun merkityksen perusta tulee osoittautumaan identtiseksi sen seikan kanssa, että avaruutemme on kolmiulotteinen. Kuitenkin näyttää kolmeudentarpeen pohjalla olevan tunne, että se erityisesti havainnollistaa Absoluutissa tapahtuvaa, ilmiömaailmassa erillään olevien vastakohtien yhdistymistä (rakkaus-viha, pelko-usko, tuska-toivo, hyvä-paha).

Yksi ja kolme ovat toisilleen sukua. Kolmiluvulla on *monistinen* luonne; sen kautta tulee yksi, ykseys taas myönnettyksi. Siksi molemmat ovat paritomia (ei kahdella jaollisia); koska ne ovat *yhtenäisiä*.¹ Se, miksi olen viipynyt tässä pitempään, selviää myöhemmin. Nyt haluan perehtyä lähemmin erääseen tähän liittyvään aiheeseen, jota ei näy vielä koskaan aikaisemmin otetun pohdittavaksi.

Ympyrälle, täydellisimpänä symmetrisenä tasokuviona, on yleisesti annettu erittäin korkea arvo. Vuosituhansia on pidetty kiinni käsityksestä, että ympyräliike olisi ainoa jalompien esineiden arvolle soveltuva, käsityksestä joka tunnetusti esti vielä Kopernikusta ajattelemasta planeettojen liikkeelle auringon ympäri muuta rataa kuin ympyrän. Että planeettojen täytyy kulkea ympyrärataa, oli hänelle, kuten kaikille hänen edeltäjilleen, aksiooma, jota hän ei lainkaan osannut epäillä. Täydellisimmän, järkkymättömimmän yksitoikkoisuuden ylhäisyys, tuo tunne, jota Faust-prologin arkkienkelien laulut, maailman suurenmoisimmat säkeet, ilmentävät, oli ilmeisesti se, mitä vaadittiin. Kun Keplerin lait tunnustettiin, kuitattiin aikaisemmat käsitykset alentuvalla hymyllä.

Elliptisellä liikkeellä ei tosin ole sitä jakamatonta lain paatosta, sitä yksivakaisuuden arvokkuutta, mikä ympyräliikkeellä on, mutta niillä on kuitenkin yksi yhteinen ominaisuus, johon on tässä syytä kohdistaa kritiikkiä.

Syklinen liike nimittäin on juuri ei-eettistä (anethisch) liikettä $\kappa\alpha\tau$ $\epsilon\xi\sigma\chi\eta\nu$. Se on itseensä tyytyväistä, kaiken pyrkimyksen poissulkevaa, se toistaa aina vain samaa, se on, moraalisesti tarkasteltuna, arvottomampaa

kuin *aina* taaksepäin pyrkivä, ainakin *merkityksellinen* ravun liike. Goethelle samoin kuin Kantille voi vain herkeämätön pyrkimys olla siveellistä. Se, kuinka oikeutettuja tämän ainoan vapaan etiikan kannalta ovat argumentit, jotka ovat johdettavissa jokaista positiivisesti arvottavaa planeettojen liikkeen eettistä arviointia vastaan, on helposti osoitettavissa joillakin karkeilla analogioilla. Pyöriminen on mieletöntä, tarkoituksetonta; joka pyörii ympäri varpaittensa kärkien varassa, on omahyväinen, naurettavan turhamainen, alhainen luonne. Tanssi on naisellista ja ennen kaikkea prostituution liikettä. Tullaan huomaamaan, että nainen tanssii sitä mielummin ja sitä paremmin, mitä enemmän hän on prostituoidun tyyppiä.

Mainittakoon tässä vielä baijerilais-itävaltalaisen kansanheimon, erityisesti wieniläisten luonne. Heidän huomattava taipumuksensa tanssimusiikkiin ei ole mikään erillinen piirre heidän olemuksessaan vaan on siihen syvään juurtunut. Ympyräliike kumoaa vapauden ja alistaa sen lainmukaisuudelle. *Toisto* nimittäin vaikuttaa joko naurettavalta tai kammottavalta (Robinson). Wieniläisten eettinen laatu on *fatalistinen*. (Antaa olla, turha yrittää.) Fatalismi älyllisenä ominaisuutena on *välinpitämättömyyttä*; siksi wieniläinen on apaattinen, ”gemütlich”. Valssi on absoluuttisen *fatalistista* musiikkia; siksi se on oivallinen kiertokulun musikaalinen ilmentymä.

Karuselli. Siihen tuntevat vetoa naiset aina enemmän kuin miehet. Miehen vastenmielisyyden karusellia ja sen aikaansaamaa erikoista painostuksen tunnetta kohtaan voi olla hyvinkin voimakasta. Vain aivan harvat miehet, jos heidän täytyy palata lähtöpaikkaansa, myöskään mielellään käyttävät samaa reittiä kuin menomatalla – ilmiö joka on tässä tärkeätä huomata. Vain aivan epäeettinen ihminen ei tunne tällaisessa tilanteessa minkäänlaisia vastahakoisuutta. Siksi on ajatus vaeltajasta meille niin mieluinen; ja siksi ei edes korkeatasoisimmilla *naisilla* ole mitään tarvetta *matkustaa*. Kaiken matkustamisen pontimena on nimittäin *epämääräinen kaipaus, metafyyssinen* motiivi.

Samasta syystä on kaikkea muuta kuin kuolemattomuustarpeen tyydyttämistä tuo ikuisen paluun olettaminen esimerkiksi pythagoralaisissa ja intialaisissa opeissa (myös esoteerisen buddhalaisuuden opissa maailmankaikkeuden päivänkierrosta) ja myöhemmin Nietzschen filosofiassa. Päinvastoin, se on kammottavaa: sillä siinä ei ole kyse muusta kuin *kaksoisolennosta*, tosin ei ajallisesti rinnakkaisena vaan *peräkkäisenä*. Kuolemattomuustarpeen lähteenähän on tahto (omaan) *arvoon*, Absoluuttiin. Pyrkimyksessä loputtomaan täydellistymiseen ei mikään tunnu *ivallisemmalta* kuin ajatus, että jokainen voitto tässä kilvoituksessa kohti täydellisyyttä vain johtaa mei-

dät lähemmäksi uutta taantumusvaihetta.

Siksi myös tuo monille ihmisille tuttu tunne, että *on jo aikaisemmin elänyt saman tilanteen*, on niin kammottava. (Vrt. pelon teoria). On *mielettömyyttä*, että tästä kokemuksesta on haettu varsinaista perustaa kuolemattomuuskolle. (Vrt. *Geschlecht und Charakter*, 1. p., s. 162, 517) Tämä johto on mieleton: sillä tuo tunne on täyttä kauhua, koska sellaisena hetkenä näemme itsemme täysin *determinoituna*, kuin pyörään (tai sykloidiin) *sidotuna*; kuolemattomuusajatushan juuri *kieltää* riippuvuuden mistä tahansa ulkoisesta kausaliteetista ja asettaa sijalle sekä myöntää jotakin, joka juuri yksin *ei* ole ajan funktio, se on vapausajatus, *pelon* voittaja, kuolemattomuustietoisuus: *korkein itsetietoisuus*.

Mikään ”ens metaphysicum” (metafyysinen itsenäinen kokonaisuus) ei *tahdo* pyöriä liikettä; ihminen tahtoo kuolemattomuutta vapaudessa, ei siksi, että maailmanprosessi tahtoo sitä; kuolemattomuus on itse vain osa vapaudesta, *vapaudesta* (ei-ehdollisuudesta) *ajasta* (itse vapaus käsittää vielä enemmän: se on lisäksi vapautta avaruudesta, vapautta aineesta). Jaksollisuuden *laki kieltää* vapauden.

Fatalismia, joka merkitsee, että ihminen kokonaan luopuu asettamasta itselleen päämääriä *vapaudessa*, symboloi wieniläisvalssi. Tanssimusiikki edistää ihmisen luopumusta siveellisestä taistelusta, se tuottaa hänelle tunteen, että hän on determinoitu. Korkeammille ihmisille se on siksi yhtä kammottavaa ja turhauttavaa kuin Robinsonille oli havainto, että olikin kulkenut ympyrää.

Varmasti ihmisen elämässä, ei ainoastaan naisen vaan myös miehen, on aina myös *jaksollisuutta*. (Vrt. *Geschlecht und Charakter*, 1. p., s. 64, 135) Mutta koskaan ei palata *täysin* samaan tilanteeseen. Jos voisimme nähdä ideaalisen heilurin toiminnassa, havaitsisimme, jos emme ota itseämme lukuun, *täsmälleen* saman tilanteen *palaavan* tasaisin välein. Sanomme tosin, että jälkimmäinen tilanne eroaa aikaisemmasta (vain) koko heilahdukseen menevällä ajalla, eli että edellinen edeltää jälkimmäistä; muuten on tässä kyse täydellisistä ajallisista kaksoisolennoista. Tiedon tuosta edeltämisestä välittää meille *muisti*, psykologinen väline, joka mahdollistaa ajan käsittämisen. Yhtäläisyys on siis muuten kuin aikamomentin osalta täydellinen. Näemme tässä, että *ajan mittaamiseen* sopii vain sellainen, joka ei muuten ajan mukana muutu mitenkään. Koska voimme edellyttää tätä kiintotähdiltä vielä suuremmassa määrin kuin miltään reaaliselta heilurilta, käytämme niitä viimeisenä ajan mittarina.

Ympyräliike on lopulta myös naurettavaa kuten kaikki pelkästään empii-

rinen, so. ilman *merkitystä* oleva, kun taas kaikki *merkityksellinen* on ylevää.

Tähän liittyy varmasti myös se, että ympyrä ja ellipsi suljettuina kuvioina eivät ole myöskään kauniita. Ympyrää tai ellipsiä noudatteleva *kaar*i, ornamenttina, voi olla kaunis: se ei merkitse, kuten kokonainen kuvio, kuten maailman ympäri kiertynyt Midgard-käärme, täydellistä tyytyväisyyttä, jota ei voi mistään arvostella. Kaarella on vielä jotakin keskeneräistä, tarve ja kyky täydellistymiseen, se jättää sijan aavistukselle. Siksi myös sormus on aina jonkin epä- ja antimoraalisen symboli: taikapiiri kahlehtii, se riistää *vapauden*; vihkisormus kahlehtii ja sitoo, se vie kahdelta vapauden ja yksinäisyyden ja antaa tilalle orjuuden ja yhteisyyden. Nibelungin sormus on radikaali-pahan, valtatahdon merkki, lumoaajan sormus, joka kerran sormeen pujotettuna antaa vallan, *lainaksi* (korkoa vastaan).

Siinä siis, että planeetat kulkevat enemmän tai vähemmän ympyräistä rataa, voi se, joka Kantin tavoin pitää siveellisyytenä edistystä ja taistelua, nähdä vain jotakin epäeettistä, jotakin moraalille täysin vierasta. Siispä arvollemme siveellisinä olentoina ei sovi laskea moraaliamme myöskään planeettojen varaan. Olemassaolomme on varmasti aina sitä ylevämpää, mitä enemmän se on riippumatonta näkyvän luonnon yksityistapauksista. Jos aurinkokunta olisi tarkoitettu erityisen eettiseksi, eivät planeettojen radat koskaan sulkeutuisi. Kiertäähän myös kuu, jossa ei varmasti ole mitään eettistä (tästä on osoituksena sen läheinen suhde naisen fysiologiaan ja koiraan), maata kuten maa aurinkoa. Ja Saturnus, planeetta, johon ihmisellä on varmasti kaikkein läheisin suhde, on renkainen ja kuineen suorastaan kuin kaiken pahan summa.

Ehkä on taivaankappaleita, jotka eivät liiku syklistä, ja joihin *astronomia* raukeaa.² Nyt ei tähtitaivaan, jonka Kant asetti siveyslain rinnalle, tarvitse suinkaan luopua kaikesta majesteetistaan siveyslain hyväksi, siinäkään tapauksessa että säännöllisten liikeratojen kritiikki on oikeutettua. Siitä vain ei tule etsiä enempää kuin mitä se meille tosiasiansa psykologisesti edustaa, maailmankaikkeuden *loputtomuuden* symbolia, maailmankaikkeuden, jonka arvoisia yksin me siveyslakeinemme tunnemme olevamme ja joka yksin on siveyslain arvoinen, sekä sen tuskatonta valoautuutta.

Viitteet

1. Kolmas lausuu ratkaisevan, sovittavan, viimeisen sanan; kolmas jumalatar, joka ilmestyy Parisille, on vasta varsinainen kaunotar jne.
2. Mutta myöskään spiraaliliike, Goethesta huolimatta, ei ole mitään erityisen siveellistä.

Aikaprobleema

Kaikki nuo mieltymykset ja vastenmielisyydet, myöntämiset ja pelot liittyvät **ajan yksisuuntaisuuteen**. Tämä perustuu siihen, että reaalin nykyisyys kyllä muuttuu reaalisesti menneisyydeksi muttei koskaan reaalisesti tulevaisuudeksi: tai, toisin ilmaistuna, siihen että aika etenee aina vain siten, että menneisyyden osuus kasvaa ja tulevaisuuden pienenee, ei koskaan päinvastoin. Vain *ideaalinen* nykyisyys voi muuttua reaalisesti tulevaisuudeksi: *tahtomalla* jotakin *luon* tulevaisuuden.

Ajan yksisuuntaisuuden (Einsinnigkeit der Zeit) syvempää perustaa, sen etenemistä vain yhteen suuntaan, mahdollittomuutta kääntää sen kulkua, on paljon pohdittu, mutta mitään tolkullista siitä ei ole osattu sanoa.

Ajan yksisuuntaisuus on maailmanarvoituksen (*dualismin* arvoituksen) ohella maailmankaikkeuden syvin probleema, eikä ole ihme, että maailman huomattavimmat ajattelijat – Platon, Augustinus, Kant, Schopenhauer – ovat kaikki vaienneet *siitä*, myös siellä missä ovat muuten puhuneet ajasta. Ja kuitenkin olisi etenkin Kantin pitänyt sanoa jotakin: sillä jos aika on vain apriorinen havainnon muoto, jolla ei ole tekemistä olioiden sinänsä kanssa, vaatii ajan yksisuuntaisuuden arvoitus ratkaisua entistä pakottavampana. Voin kävellä suoraa linjaa molempiin suuntiin; mutta ajalta, joka juuri kuvitellaan suoraksi, *puuttuu* tämä ominaisuus. Ajan yksisuuntaisuuteen eli menneisyyden katoamiseen iäksi perustuu kaikki tuo puheena ollut vastenmielisyyden syklistä, pyörivää liikettä kohtaan. Tämä liikemuoto, kuten todettiin, on **epäeettinen**.

Ajan yksisuuntaisuudella on siis oltava moraalinen perusta.

Ristiriita Kantin järjestelmässä tuntuu entistä räikeämmältä: jos ajalla, olkoonkin että se (varmasti) on pelkkä havainnonmuoto, on suunta, täytyy ajan ja maailman intelligiibelin, eettisen, perustan välillä olla yhteys.

Siihen, että ajan yksisuuntaisuus ilmentää eettisyyttä, viittaa moni seikka. *On epäsiiveillistä sanoa sama kahteen kertaan*: ainakin ihminen, joka asettaa itselleen korkeimmat siiveilliset vaatimukset ja joka kokee aina kärsineensä tappion, kun ei noudata niitä, tuntee näin.

Näin tunsin myös Kristus: Sanoihin ”älkää murehtiko mitä tulette sanomaan, kun teiltä kysytään, vaan puhukaa mitä henki teille ilmoittaa” (Matt. 10;19), sanoihin, joista ei koskaan ole otettu vaarin, sisältyy evankeliumin syvin ja ankarin (ankaruudessaan vielä Kantinkin ylittävä) ohje.

Sillä jos sanon sen, mitä olen aikonut, pyyhin yli ajan, joka kuluu suunnitelman ja sen toteutuksen välillä; olen uskonon nykyhetkelle, vaihtamalla sen menneeseen; ja näin annan aikaisemman hetken, empiirisen kausaliteetin determinoida itseni. En toimi enää vapaasti, koko olemuksestani, en pyri enää *uudestaan* löytämään oikeaan; todellisuudessa kuitenkin olen muuta kuin tuona aikaisempana hetkenä, ainakin sitä hetkeä *rikkaampi*, enkä siis enää aivan identtinen aikaisemman minäni kanssa.

On epäeettistä haluta muuttaa **menneisyyttä**: Kaikki *valhe on historian vääristelyä*. Ensin vääristellään oma historia, sitten muiden. On epäeettistä **olla tahtomatta** muuttaa *tulevaisuutta*, olla tahtomatta sitä toisenlaisena, parempana kuin nykyhetki, *olla tahtomatta luoda* sitä. *Tahdo!* Myös näin voitaisiin kategorinen imperatiivi muotoilla. Katumuksessa yhdistyvät molemmat (se on ajan yksisuuntaisuuden varsinainen ilmaus): se *myöntää* tehdyn synnin, mutta *menneisyytenä* ja *kieltää* sen *tulevaisuutena* eli asettaa sitä vastaan tahdon parannukseen tulevaisuudessa.

Tulevaisuus ei vielä ole totta, menneisyys on totta. *Valhe on tahtoa hallita menneisyyttä*, jolle se ei voi myöntää mitään vapautta tai eksistenssiä, koska nykyhetki on yhtä epävapaa, yhtä kuollut. Nykyhetkessä koskettavat toisiaan menneisyys ja tulevaisuus; se on se, mitä ihminen **voi**; menneisyyteen hänellä ei ole valtaa *enää*, tulevaisuuteen ei vielä. Kun ikuisuudesta ja nykyhetkestä on tullut yksi, silloin on ihmisestä tullut Jumala, ja Jumala on *kaikkivaltias*.

Valhe siis, epäeettisenä, on ajan *suunnan kääntämistä*: Siinä muutostahto suuntautuu menneisyyteen tulevaisuuden sijasta. Kaikki pahuus on ajan merkityksen kumoamista: luopumusta siitä, toivottomuutta löytää elämälle merkitystä.¹

Ihmisen tahto luo tulevaisuuden: Ihminen ottaa ajan *ennakkoon*, kun hän päättää; ja hän ottaa ajan *takaisin*, kun hän katuu. Ihmisen *tahdossa*, joka on aina tahtoa ikuisuuteen, tulee aika **samalla kertaa** *asetetuksi* ja *kielleyksi*.

Ajan yksisuuntaisuus on siis identtinen sen tosiseikan kanssa, että ihmi-

nen on pohjimmiltaan tahtova olento. Minä tahtona on aika.

Toteutunut minä olisi Jumala; minä matkalla kohti itsetoteutusta on tahto.

Tahto on jotakin ei-olemisen ja olemisen välillä; sen tie kulkee ei-olemisestä olemiseen (sillä kaikki tahto on tahtoa vapauteen, arvoon, Absoluuttiin, olemiseen, ideaan, Jumalaan; *Geschlecht und Charakter*, 1. p. s. 578). Siihen että *oleminen ei* vielä *ole* ja *ei-oleminen* vielä on, siihen perustuu ajan todellisuus; siihen, että *oleminen tulee*, perustuu ajan yksisuuntaisuus, siinä on sen syvempi, oleellisempi merkitys.

Näin on esitettyihin kysymyksiin saatu vastaus.

Ajan yksisuuntaisuus on siis identtinen *elämän* irreversibilitettiin kanssa ja aika-arvoitus identtinen *elämän* arvoituksen kanssa (joskaan ei maailman arvoituksen kanssa). *Elämä ei ole käännettävissä*; ei ole paluuta kuolemasta syntymään. **Ajan yksisuuntaisuuden probleemassa on kyse elämän tarkoituksesta.**

Tähän ajan yksisuuntaisuuteen perustuu, että kuolemattomuustarpeemme suuntautuu vain tulevaisuuteen (ei elämään ennen syntymäämme). Siksi meitä kiinnostaa vain vähän tilanteemme ennen syntymää, kuolemanjälkeinen taas hyvinkin paljon. Ja jos yksisuuntainen aika ei olisi sama kuin tahto, voisi tahto haluta takaisin, ja se voisi muuttaa menneisyyttä. (Nietzschen sanoin: ”Mikä on tahdon suurin tuska? Että se ei voi määrätä menneisyyttä.”) Tahto ei voisi olla tahtoa ja identtiteetin laki olisi kumottu, jos tahto haluaisi tai voisi muuttaa menneisyyttä; sillä juuri siinä, että se on tahtoa, on ilmaistuna kuilu ja ikuinen ero menneisyyden ja tulevaisuuden välillä. Tahto on jotakin suunnattua ja sen suunta on ajan suunta. Minä toteuttaa itsensä tahtona, eli se elää, kehittyä ajan muodossa: Aika on sisäisen havainnon muoto, kuten Kant on opettanut.

Kaikki tahto tahtoo menneisyyttä *menneisyytenä*, ja ainoastaan rikollinen, joka ei enää halua nähdä Jumalaa vaan vajoaa alas, valehtelee eli *murhaa* menneisyyden; *ajan kääntyminen on radikaali-paha, ja tämän kääntymisen pelko on pahan pelkoa.*

Tahto asettaa ajan ja kieltää sen (siksi herätään kun *tahdotaan*, siksi medio herää kun hypnotisoija *tahtoo*); siinä on selvimmin lausuttuna Jumalan ja Ei-minkään olemisen, maailman dualismi. Tahdon problema on siis yhtä kuin maailman syvin problema.

Psykologisesti on ”aika” aika, jossa elämme, ”tulevaisuus” aika, jonka *me* vielä tulemme elämään. Mutta muodollinen, transsendentaalinen aika ei lakkaa kun fyysisesti kuolemme, vaan ulottuu yli yksilöiden. Juuri ikuisesti

elävä asettaa sen.

Miksi ihminen syntyy, kuollakseen, miksi arvo (minä) tulee tahdoksi, miksi Absoluutti siinä toteutuu *maallisessa elämässä, eli miksi* aika on *yksisuuntainen*, tämä juuri on kysymys olemassaolon tarkoituksesta, kysymys, jota ei voi ratkaista sanalla vaan teolla. Ja se on identtinen kysymyksen kanssa, joka koskee ajan yksisuuntaisuuden merkitystä.

”Elämme vain kerran”, tämä pitää paikkansa paitsi kokonaisuuden myös jokaisen yksittäisen hetken suhteen.

Koska pelko on kääntöpuoli tahdolle arvoon, viittaa se siihen, mikä tulee tapahtumaan, ei siihen, mikä on tapahtunut, vaikka sen syyt on aina etsittävä menneisyydestä (tämä pätee myös sen vastakohtasta: *toivosta*). Pelko on siis hyvä ajan yksisuuntaisuuden ilmaus; syyllisyys, mistä se nousee, on mennyt aika; rangaistus, jota pelätään, on tuleva aika.

Uskossa sitä vastoin on kyse *ajattomuudesta*. Ajattomuuteen viittaavat *rohkeus* ja *usko*, ajan yksisuuntaisuuteen (sen ainoaan arvokkaaseen osaan, joka kuitenkin muuten on sinänsä arvoton) *toivo* ja *pelko*.

Tulevaisuus on se, joka tahdolla luodaan; vain tahtovalla on tulevaisuus. *Siksi ihminen elää niin kauan kuin hän tavalla tai toisella vielä tahtoo, tahtoo* arvoon, kun hän vielä on olemisen ja ei-olemisen välillä, ja ihmiset kuolevat sillä hetkellä, kun ovat kokonaan avautuneet: joko siten, että heidän tahtonsa on päässyt maaliinsa, siitä on tullut arvo eli ihmisestä on tullut Jumala tai enkeli; tai siten että perillä tahto (ja toivo) ja sen ohella lisäksi kyky siihen on kokonaan sammunut: ihminen, jolla ei ole mitään tahtoa arvoon (ei siis myöskään mitään pelkoa), kuolee yhtä lailla. *Täydellinen rikollinen ei voi elää ihmisenä* – sillä *ihmisellä* on elämänsä loppuun asti mahdollisuus *olla* – siksi täysin pahaksi tullut rikollinen *kuolee, ja siksi on niin todennäköistä, että hänestä tulee eläin tai kasvi* ja että intialaiset ovat oikeassa ollessaan varuillaan kaiken elävän suhteen.

Tämän mukaan on siis määritettävissä ihmisen elinaika. Wagner oli saanut *Parsifalin* päätökseen, eikä hänen ollut tarkoitus luoda enempää; sen, mitä hän koskaan oli *tahtonut*, hän oli kyennyt toteuttamaan. Samoin oli Goethen varsinaisin elämäntyö *Faust*, ja hän itse piti kuin lahjana niitä muutamia päiviä, jotka hän työn päätettyään vielä eli. Varautumista suurenmoiseen tulevaisuuteen voi myös kutsua toivoksi: *ihminen elää niin kauan kuin toivoo*.

Peluri on ihminen, jolle toivo on tärkeintä, koska hän voimakkaimmin kärsii pelosta. Hän on aina desperado.

Rossinissa sitä vastoin näyttää minusta – en usko tekeväni hänelle vää-

ryyttä – tapahtuneen käänteinen prosessi. Hänellä on kaksi suurta yritystä ("*Parturi*" ja "*Tell*"), mutta lopulta hän lakkasi tahtomasta; vanhana hänen kasvonsa kuvastavat röyhkeää, ihraista aistillisuutta.

Naiskirjailijoiden, naistaiteilijoiden jne. kohdalla herättää huomiota, että yksikään ei ole *kehittynyt*, yksikään ei pyri kohti eikä vähitellen lähesty mitään taideihannetta. Naiset eivät kehity; koska heillä ei ole tahtoa arvoon: Tässä on tullut perustelluksi eräs aikaisempi (*Geschlecht und Charakter*, 1. p., s. 382), kovin irralliseksi jäänyt väitteeni, *että naisille ei ajalla ole suuntaa*.

Jos siis aika on minä tahtona, herää kysymys, mitä on avaruus, toinen havainnonmuoto, ja miten nämä suhtautuvat toisiinsa.

Liike on se, joka antaa tähän vastauksen; siinä yhdistyvät arvoituksellisella tavalla aika ja avaruus. Aika on ainoa tapa, jolla avaruus voidaan tarkasti mitata; mitään kaukovaikutusta ei ole. Se on myös ainoa muoto, missä Minä (Jumala ihmisessä) on.

Avaruus on siis minän projektio (vapauden valtakunnasta välttämättömyyden valtakuntaan). Se sisältää rinnakkaisuutena sen mikä voidaan kokea vain ajallisena peräkkäisyytenä. Avaruus symboloi täydellistynyttä, aika itseään tahtovaa minää. Siksi avaruus näyttäytyy *ylevänä*, ei aika.

Minä on kaikkeuden synteesi, kaikkien vastakohtien ykseys, ja siksi, kolmiluvun synteettisen, täydellistävän merkityksen kautta,² avaruudella on kolme ulottuvuutta.

Siksi liike, tahdon projektio, on näkyvämpi, fyysisempi ilmaus (lihasten supistuminen) ja Schopenhauer jossain määrin oikeassa samastaessaan ne. Vietti edustaa vain tahtoa alemmassa elämässä; siksi myös eläinten ja kasvien elämä on vielä yksisuuntaista, koska ne vain symboloivat ihmiselämää.

Tahto (tietoisuuden ahtaus) on psyykkisen liikkeen muoto: tietoisuuden ahtaus, niin kauan kuin se vielä on jotenkin ahdas, eikä ole imenyt itseensä koko ikuisuutta, on aikaan liittyvä tosiasia; tässä siis esitetään kahtena tosiasiana jotakin, mikä on yksi ja sama.

Siksi keho on tilaavievä ja sen akselit vastaavat avaruusakseleita; koska se on minän projektio, sen ilmentymä.

Kuten luonnossa eli lainmukaisuuden, *funktionaalisuuden* valtakunnassa avaruus, joka on kaikkialla laadullisesti sama, mitataan ajassa – *liike – eli* kuinka *avaruuden pisteiden moneus on aika*, samoin sisältävät hengen valtakunnassa, vapauden ei-mitenkään-enää-riippuvaisten-muuttujien valtakunnassa, nuo monet yksilöllisen elämän erilliset hetket aina kokonaisen ajattoman minän, luonteen (välillä laajemmassa, välillä rajoittuneemmas-

sa tietoisuudessa). Tämä minän sisältyminen jokaiseen elämän hetkeen on *identtinen* vapauden tosiasian kanssa.

Tämä minän kahtalainen esiintymismuoto avaruutena ja aikana on perimmäinen syy siihen (mitä ei ole vielä täysin ymmärretty ja mitä ihmetellään yhdessä Zenonin kanssa), että geometriaa voidaan soveltaa aritmetiikkaan ja päinvastoin: koska avaruus ja aika vain ovat *yhden ja saman* kaksi eri ilmenemismuotoa.

Elämä on eräänlainen matka sisäisen minän avaruuden halki, matka ahtaimmasta sisämaasta laajimpaan, vapaimpaan kaikkeuden käsittämiseen. Kaikki avaruuden osat ovat toistensa kaltaiset, jokaisessa hetkessä on (mahdollisuutena) koko ihminen. Aika on moneus, monista yksiköistä kokoonpantu; avaruus on *ykseys*, moneudesta koottu (yhtenäisen minän symboli).

Tiedoton on aika, ne ovat **yksi** tosiasia.

Melodia vastaa aikaa (yksittäiset sävelet muodostavat rytmin), harmonia avaruutta (taajuuksien geometrinen suhde; sfäärien harmonia). Siksi melodia esitetään suorana. Musiikki on matematiikkaa vapauden valtakunnassa (vrt. *Geschlecht und Charakter*, 1. p., s. 326).

Valo – avaruus (silmä ja tarkennuspiste)

Kaiku – aika (kuuloaisti ilman ”paikallisilmausta”).

Palaan aiheeseen:

Jos ihminen olisi ei-eettinen (anetisch), kuten pyörivä liike, ei hän voisi huomiossa nähdä mitään muuta kuin tässä päivässä, ei voisi erottaa uutta vuotta vanhasta, ei tuntee itseään arvottomaksi ja pelästyä, kun löytää itsensä uudestaan samasta pisteestä kuten Robinson tai kuten eräs Tolstoin hahmo (hänen huomattavimmassa kertomuksessaan *Isäntä ja renki*). Vaikka saattaakin hymyilyttää, kun poroporvari uudenvuodenyönä hetkeksi laskee sanomalehden (Zeitung) ja alkaa pohtia ajan (Zeit) olemusta, on siinä kuitenkin kyse tietystä kosmisesta tunteesta, joka kohdistuu menneisyyteen ja katoavaisuuteen, joita vastaan asetetaan toiveikas tulevaisuus.

Kaikki pyöriminen on ajan kumoamista, sehän tunnistetaan toistoksi ainoastaan meidän *yksisuuntaisen* aikakäsityksemme kautta, mikä on kaiken yksikäsitteisyyden, kaiken *totuuden* edellytys: muussa tapauksessa menettäisimme kaikki tukipisteet. Vaikka maapallo, jolla elämme, jatkuvasti kiertää ja kiertää, ei tämä kosminen tanssi kosketa ihmistä. Hänen henkensä ei ole tähän järjestelmään mekaanisesti sidottu; vapaana hän katsoo eteenpäin ja joko antaa tai on antamatta arvoa tälle näytelmälle.

Lisäys

Haluan vielä puhua tässä kahdesta musikaalisesta motiivista, jotka ovat suhteessa probleemaamme.

1. Paimenten melodia, *Tristan ja Isolde*, III näytös, kuvaa *tarkoitukse-tonta aikaa, kuin tulevaisuus ei olisi jotakin, joka asetetaan menneisyyttä vastaan*. Myös Wagnerin tarkoituksena on täytynyt olla kuvata siinä *ikuista yksitoikkoisuutta*.

2. ”*Appassionatan*” päämotiivi on ihmisen (olennon, jolla on tahto arvoon) motiivi, *suurin motiivi olemisen ja ei-olemisen välillä*. Sen kohoava osa tarkoittaa rakkautta, arvon, puhtauden kaipuuta.

Sen toinen, laskeva, *luovuttava* osa ilmentää onnettomuutta ja tuloksettomuutta, joka liittyy kaikkiin yrityksiin lähestyä arvoa: ikuista lankeamista takaisin aistillisuuteen. Kaikki kohtalonomainen, kaikki alitajuinen, kaikki nykyhetkeen kytkeytyvä menneisyys ja tulevaisuus, *kaikki mitä ihminen ei voi hallita*, on tässä toisessa osassa.

Kolmannen osan *voittoisassa* lopussa palataan ensimmäiseen osaan, ei enää toiseen: menestyksekkäs arvon tavoittaminen, siihen yhtyminen.

Tämä motiivi on suurin ajan yksisuuntaisuuden motiivi.

Viitteet

1. Eräs erityisen epäeettinen tunne on *pitkästyminen*, koska se on tarkkaan määriteltävissä vain siten, että siinä ajan yksisuuntaisuus näyttäytyy kumottuna.
2. Dialektinen menetelmä.

Metafysiikka

**(Sisältää universaalien symboliikan idean, eläinpsykologian
(johon liittyy melko täydellinen rikollisen psykologia)
jne.)**

Metafysiikka

Se, mitä tässä aion esittää metafysiikkana, eroaa siitä, mitä tällä käsitteellä tavallisesti ymmärretään. En tutki olemista ja ei-olemista, enkä pyri erottamaan niitä toisistaan. Kantin esiintymisen jälkeen näyttää olleen sääntönä, että tällaisissa tutkimuksissa ei tule soveltaa metafysisistä vaan transsendentaalifilosofista metodia; näin niille on taattu suuri ankaruus, puhtaus ja varmuus. Ehkäpä tämän rinnalle voidaan korottaa myös introspektiivis-psykologinen metodi, kunhan psykologi itse vain on kyllin syvällinen; mutta absoluuttisena, kuten musiikkikappale, ei metafysiikka enää voi kehittyä.

Sen, mitä minulla on mielessäni, olisin voinut nimetä myös *symboliikkaksi*, universaaliksi symboliikaksi. Minulle ei näet ole niinkään tärkeätä kokonaisuus kuin *kaiken yksittäisen merkitys kokonaisuudessa*. Mitä merkitsee meri, mitä rauta, mitä muurahainen, mitä kiinalainen, mitä ideaa ne edustavat, tämän pyrin paljastamaan, ja tässä on tutkimukseni ensimmäinen laatuun. Sen on tarkoitus kattaa koko maailma ja tuoda ilmi asioiden syvämpi merkitys, pyrkii antamaan niille selitys sanan varsinaisessa merkityksessä. Siksi tämä metafysiikka ei ole ainoastaan metafysiikkaa vaan myös meta-kemiaa, metabiologiaa, metamatematiikkaa, metapatologiaa, metahistoriaa jne. Hanke on niin valtaisan suuri, että yksittäinen ihminen voi sen myötä kasvaa loputtomiin.

Kirjan perusajatuksena ja lähtökohtana, perustana, jonka varassa *kaikki* seuraava lepää, on teoria ihmisestä *mikrokosmoksena*. Koska ihminen on suhteessa kaikkiin asioihin maailmassa, täytyy kaikkien näiden olla jollakin tavalla jo hänessä itsessään läsnä. Tätä mikrokosmosajatusta haluaa tämä kirja nyt ensimmäisenä vakavammin kehitellä. Sen mukaan *maailmanjärjestelmä on identtinen ihmisen järjestelmän kanssa*. Jokaista olemassaolon muotoa luonnossa vastaa jokin ominaisuus ihmisessä, jokaista mahdollisuutta ihmisessä vastaa jokin luonnossa. Näin tulee luonto, kaikki aistillinen, aistein tajuttava luonnossa *tulkituksi* ihmisen *psykologisten* kategorioiden mukaisesti ja tarkastelluksi vain näiden symbolina.

Tämän yrityksen tietoteoreettisen oikeutuksen osoittaminen johtaisi heti mitä mutkallisimpiin ja vaikeimpiin ongelmiin; vakuuttavimmat todisteet siitä, että yrityksellä on arvonsa, ja että se on hyvin perusteltu, saamme siltä itseltään sen edistyessä. Riittää kun huomautamme: Hankkeen tavoite on täysin sopusoinnussa sen kaikkeen filosofiseen idealismiin kuuluvan väitteen kanssa, jonka mukaan ulkomaailman objekteissa kohtaamme ainoas-

taan ilmiöitä, emme ”olioita sinänsä” (Dinge an sich selbst). Tosin se että tässä tämä aistein havaittava nähdään psyykkisen todellisuuden symbolina, psyykkisen todellisuuden, joka on *kokemusta ihmisessä*, se menee jo yli tuon yleisimmän idealistisen katsomuksen ja on erityisesti vastoin Kantin, eli erästä kaikkein täydellisimmin idealistisen järjestelmän opetusta. Oli aika, jos saan puhua itsestäni, jolloin pitkään pidin Kantin koko teoreettisen filosofian kaikkein suurimpana ja nerokkaimpana ajatuksena sitä, että psyykkiset ilmiöt olisivat täysin fyysisiin rinnastettavissa. Myöhemmin tulin tässä epäilevälle kannalle, mihin minut johtivat ennen kaikkea moraali-teoreettiset pohdiskeluni. Näkemys, jolle tämän kirjan esitys rakentuu, pitää psyykkisiä ilmiöitä todellisempina kuin fyysisiä; joskin olen toistaiseksi vielä kykenemätön systemaattisesti ja metodisesti täysin perustelemaan tai asettamaan oikeisiin puitteisiinsa tätä lähtöedellytystä.

Ajatukset, joista seuraavassa rakennan tuollaisen *maailmansysteemin*, ovat vähälukuiset, mutta ne antavat ainakin aavistaa valmistuvan kokonaisuuden pohjapiirroksen; ja vaikka en saisikaan mahdollisuutta itse saattaa rakennusta loppuun, vaadin itselleni kunnian, paitsi kaikista tässä seuraavista yksittäisistä ajatuksista, myös siitä, että olen ensimmäisenä tämän ajatukssani hahmottanut.

Aivan ensimmäiseksi minut johti näihin mietteisiin syvänmeren eläimistö, josta jonkin verran kuulin ja luin (mikä herätti minussa toiveen itse päästä Napoliin perehtymään asiaan paremmin).

Sain (keväällä 1902) ajatuksen, että *meren syvänteillä* täytyy olla jokin suhde *rikokseen*. Ja tästä uskon voivani pitää pääasiassa kiinni vielä nykyäänkin. Meren syvänteet eivät ole lainkaan osallisena *valosta*, korkeimman elämän suurimmasta symbolista; niinpä täytyy kaiken, mikä valitsee sen olinpaikakseen, olla valonarkaa, rikollista. Onteloeläimet ja meritursaat, sikäli kuin ne ovat symboleja, voidaan joka tapauksessa nähdä vain pahan symboleina.

Seuraavan kesän ja syksyn kuluessa kehittyi tästä yhä selkeämpi suunnitelma, johon sisältyvistä lukemattomista tehtävistä olen tähän mennessä kyennyt suorittamaan vain aivan muutamia, suunnitelma perustaa

Eläinpsykologia

jolla olisi aivan toinen sisältö kuin tähänastisella (Romanes, Schneider).

Eläin, jonka merkitys on minulle parhaiten selvinnyt, on *koira*. En tiedä, onko koira *rikollisen* symboli **yleisesti**; mutta *yhdenlaisen* rikollisen symboli se on.

Tässä on varmasti paikallaan selvittää **rikollisen olemusta**.

Rikollinen on ihminen, jonka elämä nyt ja tulevaisuudessa on *alituista* syntiinlankeemusta ja jolla ei ole **yritystäkään** parempaan. Maallinen viihtymys on hänelle kaikki kaikessa, ja hän on myös ainoa ihminen, joka ei tunne itseään oikeastaan onnettomaksi, vaikkakin hän – syvemmissä merkityksessä ja kuten myös hänen tekonsa osoittavat – on varmasti ihmisistä onnettomin.

Hyvä ihminen lankeaa, syntyy, mutta myös tuntee itsensä sen jälkeen koko elämänsä syylliseksi eikä näe mitään aihetta tyytyväisyyteen tai ylpeyteen. Hän tarvitsee koko elämänsä päästäkseen taas epävapaudesta vapauteen; tämän hän näkee elämänsä tarkoituksiksi. Rikolliselta sen sijaan tällainen *tahto arvoon* puuttuu; hänessä on käynnissä jatkuva pirstaloituminen, kunnes hän lopuksi hajoaa kappaleiksi ja liukenee aineen atomeiksi: Hän on ihminen, joka todella *kuolee*. Rikollinen elää koko elämänsä ilman varsinaista ”tietoisuuden ykseyttä”, ilman jatkuvaa yhtenäistä minää, joka aina tietää mitä tekee ja ottaa siitä myös vastuun; rikollinen *hajoaa*. (Rikokset ovat hänelle viimeinen keino *pitää itsensä koossa*.)

Rikollisella ei ole lainkaan tahtoa arvoon tai, mikä on sama, lainkaan *tahtoa*. Hän kääntyy yhä enemmän Ei-minkään puoleen, vajoaa yöhön ja avuttomuuteen. Rikollinen *saa alkunsa* käsittämättömästä, spontaanista aktista, jossa *luovutaan* yksilöllisestä *arvosta*.¹ Arvostelmien teossa myös on kyse tahdosta; rikollinen ei tee arvostelmia. Myöskään tieto ei merkitse hänelle mitään, ja häneltä puuttuu älyllinen omatunto. Arvostelmien teko on arvossa pitämistä: Rikollinen ei pidä mitään arvossa, ei edes itseään, sillä hänellä ei ole puolustettavanaan mitään Minää, joka olisi enemmän kuin vain joukko psyykkisiä tapahtumia: hän elää *tiedottomasti* eikä harjoita *isetarkkailua*. Koska hän ei pidä mitään arvossa eikä ota kantaa mihinkään, ei hän arvosta eikä arvioi myöskään itseään; hän on luopunut arvostelukykyyntä liittyvästä vapaudesta; ja siksi jokainen rikollinen *toivoo* kuulevansa tuomion, arvion itsestään, *joltakin toiselta*; hän on vastaanottavainen kaikelle itsensä ulkopuolelta tulevalle arvostelulle ja myöskään *kuolemantuomiota* vastaan hän ei *kapinoi* psyykkisesti: sillä hän on luopunut korkeammasta elämästä, kai-

kista mittapuista, joilla voisi arvioida, onko hänelle tehty oikein tai toteutuuko oikeus yleensäkin. Hän pelkää kuin eläin pian tapahtuvaa ruumiillista kuolemaa ja pyrkii välttämään sitä, mutta ei siksi, että olisi vakuuttunut tuomarinsa epäoikeudenmukaisuudesta.

Koska on luopunut kaikesta *tahtomisesta*, on rikollinen aina fatalisti ja todellinen fatalisti aina rikollinen (usein tietenkään tietämättään; rikollinenhan ei koskaan tiedä, että hän on rikollinen; se on hänelle vain epämääräinen tunne.)

Tämä sopii yhteen sen kanssa, että rikollinen odottaa tuomiotaan muilta; että hän on luopunut vapaasta tahdosta, merkitsee, että hän on luopunut *itsემääräämisoikeudesta*: hän käyttää itseään välineenä tarkoitukseen. Jos hän vielä tahtois, ei hän pitäisi itseään kokonaan kohtaloonsa sidottuna.

Tämä rikollisen fatalismi on vain yksi erikoistapaus ja esimerkki Pahan yleisimmän loogis-tietoteoreettisen määritelmän kuvaamasta suhtautumistavasta: hellittämättömästä halusta alistua *absoluuttiseen funktionaalisuuteen*. Eettistä on tahto vapauteen, ja tahto vapauteen on vapaata tahtoa; vapaus on määriteltävissä vain riippumattomuutena muista muuttujista, jonakin määrättyinä olemisen, passiivisuuden loppuna, aktiivisuuden ja spontaanisuuden alkuna. Rikollinen on ihminen, joka kaikessa (*myös* itsessään) tavoittelee ja pyrkii toteuttamaan asioiden kausaalista yhteenliittymistä. Siksi hän on niin säikky kovassa metelissä ja kirkkaassa valossa; hän ei näe eikä kuule enää mitään, hän kadottaa tietoisuuden itsestään; hänellä ei ole paikan- eikä ajantajua; häneltä puuttuu käsitys ajallisaikallisesta *nykyisyydestä*, koska hän ei ole tilanteen yläpuolella vaan itse sisältyy siihen.

Samoin kuin esineisiin on hän myös ihmisiin funktionaalisessa riippuvuussuhteessa: **joko heidän ”herranaan” tai palvelijanaan**. Sillä nämä ovat funktionaalisuuden kaksi kysymykseen tulevaa vaihtoehtoa: joko sinun täytyy muuttua, kun minä muutun, tai minun täytyy muuttua, kun sinä muutut. Yhtä vähän kuin itselleen suo rikollinen *vapautta* muille ihmisille tai esineille. (Vrt. ”Objektin vapauden” käsite, *Geschlecht und Charakter*, 1. painos, s.248; ja ”lähimmäisen vapaa käsittäminen” erotuksena tämän olemassaolon vaikutuksen alaisena olemisesta, s.268, 384; ”rajanylityksestä” yleensä muihin kohdistuvan epäsideellisuuden perikuvana, s. 296, 301.) Ensimmäisessä on kyse *despootista* ja toisessa *orjasta*. Despootti voidaan tietenkin hyvällä syyllä nähdä yhtenä orjan ja orja yhtenä despootin muunnoksena: näinhän täytyy olla, koska jos $x=f(y)$, on myös $y=f(x)$. Lähimmäisen läsnäolo *pakottaa* despootin *valloitukseen* ja orjan alistumiseen. Despootti on siis aivan yhtä epävapaa kuin orjakin ja orja joka tyrkyttättyy

vallanpitäjälle palvelijaksi yhtä ”mahtava” kuin despootti.

Tämä astumainen ulos universaalista Vapauden valtakunnasta, tämä lankeaminen välttämättömyyteen saa aikaan, että rikollinen ei koskaan ole *yksin* ja että hän samalla kuitenkin on täysin *epäsosiaalinen*. Rikollinen *puhuu* aina muiden kanssa, myös silloin kun hän näyttää *mietiskelevän itseksensä*.

Kun hän jää yksin, kun hänellä ei enää ole toista ihmistä vierellään, tuntee hän itsensä heikoksi ja avuttomaksi (epilepsia); hän pelkää yksinäisyyttä, pelkää jäävänsä yksin itsensä kanssa, koska hän näin saisi muistutuksen itsestään; hän on iloinen päästessään itsestään eroon, ja hänen kaiken toimintansa pontimena on kiihkeä halu päästä pakoon itseään – mikä ei tietenkään onnistu.

Koska pelko ja inho ovat identtisiä, on selvää, että rikollinen ei ainoastaan pelkää vaan aina myös *inhoaa itseään*.

Rikollinen joko puolustelee toisille kaikkia tekemisiään tai sitten syyttee heille itseään (orja); tai hän ajatuksissaan todistelee heidät syyllisiksi, soimaa heitä, nujertaa heidät (vallanhimoinen). Koskaan hän ei kuitenkaan ole yksin, koska on aina esineisiin ja ihmisiin funktionaalisesti sidottu. Samasta syystä hän ei koskaan ole myöskään kaksin tai kolmin; hän ei voi eikä tahdo *ymmärtää* vierasta psyykeä vaan on siihen riippuvuussuhteessa. Siksi hän myös aina valehtelee (sillä *koskaan* ei ihminen valehtele **itselleen** vaan aina *muille*).

Rikollinen on siis kokonaan jättäytynyt tällaisten riippuvaisuussuhteiden varaan. Koko hänen sisäinen elämänsä on teeskentelyä muiden edessä, ja korkeampi elämä on hänestä paennut. Tätä kääntymistä pois korkeimmasta elämästä, vapaudesta, hän ei tunne välittömästi syntinä, sillä totinen katumus on hänelle vierasta; kovettuneena ja paatuneena hän on ymmärtämyksen ja säälin tavoittamattomissa. Hänen luopumuksensa vapaasta itsestään ilmenee hänessä vihana kaikkea kohtaan, mikä vielä on vapaata. Hän on kuolettanut, ajanut itsestään ulos ikuisen elämän ja Kristuksen, ja näin hän haluaisi nähdä tapahtuvan myös ympärillään. Siksi hän vihaa jokaista ajatusta siveellisyydestä, viattomuudesta, hyvydestä, pyhydestä, viisaudesta, täydellisyydestä, sielusta, itsetutkistelusta, kääntymyksestä, katumuksesta, elämästä ja jopa pelkästään näiden *nimiä*. Jokaista rikollista hanketta kohtaan hän tuntee ehdotonta myötämielisyyttä; myös lukiessaan kaunokirjallisuutta hän toivoo ja pelkää roiston, murhaajan, valloittajan myötä; jokaisen uutisen kuolemasta ja tuhosta ja onnettomuudesta ja sairaudesta hän ottaa vastaan iloiten ja hyväksyen, ja samoin hän suhtautuu kaikkeen aistillisuuteen (kuten myös jokaiseen yhdyntään tämän *erikoistapauksena*, ja paritta-

minenkin on hänellä alistettu jollekin vielä korkeammalle ja yleisemmäl-
le; rikollisen naisellisuus ei vielä selitä häntä tyhjentävästi, vaikkakin se
aina muodostaa osan hänestä). Sitä vastoin on ajatus Kristuksesta, erityi-
sesti ajatus Jumalasta ja jo sana Jumala hänelle vastenmielinen. Myöskään
hänen tiedonhalunsa ei ole koskaan puhdasta, toiveikasta, vajavaisuuden
kokemuksesta syntyynyttä kaipausta, mielen eheyttämiseen suuntautunutta
sisäistä jatkuvuuden tarvetta; vaan hän haluaa *alistaa* (zwingen) kaiken ja
vain tässä tarkoituksessa myös tietää. Ajatus, että jokin saattaisi olla hänelle
mahdotonta, on ristiriidassa hänen absoluuttisen funktionaalisen henkensä
kanssa, joka haluaa kytkeä itsensä kaikkeen ja kaiken itseensä; siksi ajatus
(myös tiedon) rajoista ja esteistä on hänelle sietämätön. Tässä rikos kasvaa
suuruuteen: rikollisen tiedot eivät ole koskaan lähtöisin kokonaisuudesta,
eivät koskaan sisältäpäin syntyviä synteesejä vaan aina lähtöisin ulkoapäin,
sillä jo hänen oma psyykinen elämänsäkin on epäjatkuvaa ja katkelmal-
lista. Kuitenkin hän haluaa sulkea koko universumin tutkimustensa piiriin;
mutta hänen pyrkimyksensä ei ole lähestyä Jumalaa, vaan **korvata Jumala**
tiedolla. Häneltä puuttuu väliön intuitio, koska häntä ei elähdytä kokonai-
suuden idea, josta hän juuri on kääntynyt pois; hän haluaa *koota* neron, joka
häneltä puuttuu, valloittaa maailman myös henkisesti pala palalta. (Tämä on
valloittajan tyyppi tieteessä, *Baconin* tyyppi.)

Missä tämä absoluuttinen funktionaalisuus ei vielä vallitse, siellä hän *vi-
haa*, kuten hän vihaa omaa intelliigibeliä olemustaan eli kieltää sen; viha
on murhan esiaste, kuten rakkaus on elämän synnyttäjä. *Rikollinen vihaa
raivokkaasti kuolemattomuuden ajatusta*, sillä kuolemattomuus on eräs
vapauden erikoistapaus, nimittäin vapautta *ajasta*. (Kolmesta kantilaisesta
ideasta kaksi ovat keskenään identtisiä, nimittäin Jumala ja Vapaus, kolmas,
Kuolemattomuus, sisältyy jo näihin kahteen.) Rikollinen pyrkii siihen, että
mikään ei jää vapaaksi, ei myöskään hän itse. (Rikos on täsmälleen yhtä
ylyksilöllistä, transsendentaalia kuin oikeuskin.) Siksi hänestä tulee temp-
pelinhäpäisijä, siksi hän syyllistyy pyhäinhäväistykseen. Alkeellisin ja al-
haisin muoto tälle kiihkolle kytkeä itsensä kaikkeen (eli epävapaudelle) on
halu aivan fyysisesti *tahrata* esineet ja liittää siten itsensä niihin; korkeam-
missa muodoissa se menee aina kohteen tuhoamiseen ja hävittämiseen asti,
koska kaikki mikä on olemassa, on vielä jollakin tavalla vapaata. Siksi
rikollisen viimeiseksi, epätoivoiseksi yritykseksi jää lopulta se, jonka Ibsen
antaa keisari Julianuksen huutaa julki juuri ennen kuolemaansa: **Maximos,
haluaisin tuhota maailman!** Sillä se, mitä vielä on jäljellä, kun rikollista
itseään ei enää ole, *tekee tyhjäksi* rikollisen ja hänen pyrkimyksensä. Olen

aivan kuivasti määritellyt rikoksen viettymykseksi funktionaalisuuteen; elävämmin voin ilmaista sen seuraavasti: *Rikos on pyrkimystä tappa* **Jumala**; se on korkeinta, yleisintä *kieltämistä*.

Muodot, joissa rikos ilmenee, löydämme nyt aivan pakottomasti. Vihasta tulee murha, kieltämisestä tuhoaminen, heti kun mielenlaatu muuttuu teoksi. Varkaus ja ryöstö ovat mielenosoituksia omistajan itseyyttä ja vapautta omistusoikeutta vastaan; *tappaminen on toiminnaksi muuttunutta vihaa kuolemattomuutta kohtaan*. Murha on viimeinen teko, minkä rikollinen vielä voi tehdä, hänen viimeinen keinonsa osoittaa olevansa rikollinen; Jumalan hän tappaa tehokkaimmin tappamalla ihmisiä. Mutta on myös muunlaisia murhia, jotka psykologisesti ovat aivan identtisiä ihmisen tappamisen kanssa: esimerkiksi tarve suurenmoisen, kuuluisan *taideteoksen* harkittuun tuhoamiseen. Tämä on täsmälleen samanlainen epätoivon ilmaus kuin on varsinainen murhakin. Sen takana on sama halu kieltää ja tehdä tyhjäksi oleva ja puolustaa ei-olemista. Viimeisenä keinonaan rikollinen turvautuu murhaan. Murha on *heikoimman* ihmisen teko.

Eräs murhan korvike on yhdyntä, ja ero *Don Juanin* ja murhaajan välillä on hiuksenhieno. Edellinen on sisäisesti aivan yhtä *tyhjä* ja *epätoivoinen* kuin murhaajakin ja hakee tukea valloituksistaan, jotka tekee yhdynnän kautta. Tietynlaisille ihmisille (ja ehkä nämä ihmiset ovat ylipäänsä olemassa ainoastaan mahdollisuuksina nerossa) on sukupuoliyhteys ainoa *ajan täyte*. Näin he korvaavat Jumalan: he elävät *sittenkin*, tuntevat sittenkin *mielihyvää*, vaikka ovat alentaneet itsensä. Aivan kuten murhaaja murhan jälkeen kiertelee tekopaikan ympäristössä, koska hän *tarvitsee* tätä tekoa (sellaista luotettavaa muistikuvaa, joka sanoisi hänelle, että hän on sen tehnyt, ei hänellä enää ole), samoin täytyy *Don Juanin* jatkuvasti valloittaa naisia, jotta ei tulisi tietoiseksi itsestään; kuten sanottu, *Don Juan* on vain askeleen päässä murhaajasta. Edellinen viettelee, jälkimmäinen murhaa; tämä on heille ainoa tapa täyttää aika (jolla ei heille ole enää mitään merkitystä, koska he eivät vaivaa mieltään menneillä eivätkä odota tulevaisuudelta mitään uutta). Vain täten he *tuottavat* nykyhetken, esittävät negaation positiona; *molemmat* tavat on tietyissä mielessä suunnattu ikävystyneisyyttä vastaan.

Epilepsiakohtaus liittyy, kuten oletan, itsetietoisuuden hetkelliseen, täydelliseen sammumiseen. Yleinen sanonta, että rikos usein tehdään epilepsiakohtauksen sattuessa, on korjattava muotoon: rikos tehdään epileptisen kohtauksen *torjumiseksi*, kun sen uhkaava läheisyys huomataan. Epileptikon kohtaukset ovat myöhemmällä iällä yhä vakavampia ja esiintyvät yhä tiheämmin, ja lopulta hän kuolee viimeiseen kammottavaan kohtaukseen;

sitä hirvittäväntä avuttomuutta, joka ilmenee epilepsiassa, hän pakenee murhaan – usein myös hurskasteluun ja tekopyhyyteen.

Vielä kerran: rikollinen on kokonaan vailla sisäistä *elämää*, hän on kuin *kuollut*; ihminen murhaa ensin itsensä ennen kuin hän murhaa toisen. Siksi hän ei oikeastaan tunne *mielihyvää* eikä *tuskaa*.

Palaan nyt lopultakin varsinaiseen aiheeseen.

Koira

Koiran silmät synnyttävät väkisinkin vaikutelman kuin se olisi *kadottanut* jotakin. Nuo silmät (kuten muuten koiran koko olemus) kertovat jostakin arvoituksellisesta suhteesta *menneisyyteen*. Se, mitä koira on kadottanut, on Minä, omanarvontunto, vapaus.

Koiralla on omituisen syvä suhde *kuolemaan*. Eräänä iltapäivänä viiden maissa, kuukausia ennen kuin koira oli muodostunut minulle probleemaksi, istuin müncheniläisessä hotellihuoneessa, jossa silloin asustelin, mietiskelen yhtä ja toista. Yhtäkkiä kuulin koiran *haukkuvan* aivan omalaatuisella, minulle uudella, läpätunkevalla äänellä, ja minulle tuli heti vastustamaton tunne, että juuri sillä hetkellä joku *kuolee*.

Kuukausia myöhemmin, elämäni hirvittävimpanä yönä, jona, olematta sairas, aivan kirjaimellisesti kamppailin kuoleman kanssa – sillä suuremmille ihmisille sielullinen kuolema merkitsee myös fyysistä kuolemaa, koska heillä elämän ja kuoleman, näiden kahden vastakkaisen mahdollisuuden välinen jännite on korkein – kuulin koiran haukahtavan kolme kertaa juuri kun ajattelin olevani joutumassa tappiolle ja haukkuvan aivan samalla tavalla kuin silloin Münchenissä; tämä koira haukkui koko yön; mutta nämä kolme kertaa eri tavalla. Huomasin, että tuolla hetkellä purin hampaani lankaan, aivan kuten kuoleva.

Samanlaisia kokemuksia on täytynyt olla myös muilla ihmisillä. Heinrich Heinen merkittävimmän ja kauneimman runon *Toivioletki Kevlaariin* kolmannen osan kolmanneksi viimeisessä säkeistössä kuvataan kuinka elämästä vapauttava Neitsyt Maria lähestyy sairasta:

”Koirat haukkuivat niin äänekkäästi.”

En tiedä onko tämä alkuperäistä Heinea vai kansan suusta temmattua. Jollen erehdy, esiintyy koira myös Maeterlinckilla samantapaisessa osassa.

Jonkin aikaa ennen tuota mainittua yötä näin useita kertoja saman näyn, joka Goethella, *Faustista* päätellen, on täytynyt olla: muutamia kertoja, kun

näin *mustan* koiran, näytti sitä seuraavan tulenkajastus.

Mutta ratkaiseva merkitys on koiran *haukunnalla*: absoluuttisen *kieltävällä* ilmaisuliikkeellä. Se todistaa, että koira on rikollisen symboli. Goethe on tämän ainakin selvästi tuntenut vaikei ehkä aivan kirkkaasti tajunnut. Hänellä paholainen valitsee koiran hahmon. **Samalla kun Faust lukee ääneen Evankeliumia, haukkuu koira aina vain kiivaammin:** viha Kristusta, Hyvää ja Totuutta kohtaan.

Haluan huomauttaa, että en ole saanut mitään vaikutteita Goethelta. Noiden vaikutelmien, mielenliikutusten ja ajatusten voimakkuus vain oli niin suuri, että se sai minut muistamaan Faustin ja etsimään siitä kyseiset kohdat, jotka nyt ensimmäistä kertaa ja ehkä kaikista ensimmäisenä *täysin ymmärsin*.

Perustelen vielä vähän lisää:

Koira käyttäytyy kuin se tuntisi oman arvottomuutensa; se antaa ihmisen lyödä itseään, mutta *tuppautuu* taas kohta tämän läheisyyteen aivan kuten paha ihminen aina tuppautuu hyvän läheisyyteen. Tämä koiran tungettelevuus, hyppelehtiminen ihmisen ympärillä, on orjan funktionaalisuutta. Ja tosiaankin myös ihmisillä, jotka hakevat helppoja palkintoja ja jotka kuitenkin samanaikaisesti yrittävät voimiensa mukaan suojautua loukkauksilta, ihmisillä, joita on vaikea ravistaa kimpusta, on koiramaiset kasvot ja koiran silmät. Tässä mainitsen ensimmäisen kerran tuon merkittävän vahvistuksen ajatusrakennelmalleni. On vain vähän ihmisiä, joilla ei olisi yhdet tai useampia *eläinkasvoja*; ja ne eläimet, joita he ulkonäöltään muistuttavat, myös käyttäytyvät heidän tavallaan.

Pelko koiraa kohtaan on probleema. Miksi ei hevosta tai kyyhkystä pelätä? Kyse on pelosta rikollista kohtaan. Tulenkajastus, joka seuraa mustaa (ehkä kaikkein häijyintä) koiraa, on tuli, tuho, rangaistus, pahan kohtalo.

Koiran hännänheilutus tarkoittaa, että se tunnustaa kaiken muun itseään arvokkaammaksi.

Koiran uskollisuus, jota niin kovasti kiitetään ja joka saa monet pitämään koiraa moraalisenä eläimenä, voidaan hyvällä syyllä nähdä pelkästään alhaisuuden, *orjamielen* symbolina. (Hakeutuminen takaisin pieksijänsä luokse ei ole mikään ansio.)

Mielenkiintoista on huomata, *ketä* koira haukkuu: yleensä hyviä ihmisiä, ei alhaisia, koiramaisia luonteita. Olen omalta kohdaltani huomannut, että koirat aina haukkuvat minua sitä enemmän, mitä vähemmän muistutan niitä psyykkisesti. On vain omituista, että talossa pidetään koiraa juuri rikollisten varalta.

Vesikauhu (*Hundswut*) on hyvin kummallinen ilmiö, ehkä *epilepsialle* sukua, tuleehan niissä molemmissa ihmiseltä vaahtoa suusta. Molempiin myötävaikuttaa kuumuus.

Kun koira ei heiluta häntäänsä vaan pitää sitä jäykkänä ja suorana, silloin on vaarana, että koira *puree*: tämä on rikollinen *teko*, kaikki muu, myös haukkuminen, vain häijyn mielenlaadun merkkejä.

Kirjallisista hahmoista ovat koiria ”vanha Ekdal” Ibsenin *Villisorsassa* ja ennen kaikkea Minutte Knut Hamsunin romaanissa *Mysteerejä*. Ihmisistä monet niin sanotut ”vanhat herrat” (*alte Meister*) edustavat koiratyypin rikollista.

Toki on myös muunlaisia rikollisia. Siitä ovat todistuksena *käärme* ja *sika*.

Erityisen merkillepantavaa on myös koiran *vainu*. Siinä nimittäin on kyse kyvyttömyydestä itsetietoisuuteen. Aivan samoin kuin koiralla kiinnittyy myös rikollisella huomio täysin passiivisesti eri asioihin, ilman että hän tietää miksi niitä lähestyy ja niihin kajoaa: hänellä ei ole enää mitään vapautta.

Että koira yleensäkin on luopunut valinnan mahdollisuudesta, ilmenee myös sen säännöttömänä sukupuolielämänä. Sille kelpaa mikä tahansa lajinsa naaras. Valikoimaton parittelu ennen kaikkea on leimallisesti plebeijimäistä, ja koira on *plebeijimäinen* rikollinen: orja.

Toistan vielä kerran: on *sokeutta* nähdä koira eettisen symbolina; jopa R. Wagner kuuluu olleen kiintynyt johonkin koiraan (Goethe on tässä kohdin ilmeisesti nähnyt syvemmälle). *Darwin* selittää hännänheilutuksen ”tunnekuohon varaventtiiliksi” (”mielenliikutuksen ilmaukseksi”). Se on luonnollisesti pahimmanlaatuisen alhaisuuden, matelevimman alamaisuuden ilmaus, alamaisuuden joka on aina valmis vastaanottamaan potkuja ja jota jokainen potku vain kannustaa kerjäämään lisää.

Hevonen

Hevosen pää oli tehnyt minuun oudon vaikutuksen jo ennen kuin olin eläinpsykologina vielä ajatellut koko asiaa. Minulle syntyi vaikutelma epävapaudesta, ja ymmärsin heti, että hevosen pään voi nähdä *koomisena*. Hevosen jatkuva *nyökyttely* on äärimmäisen arvoituksellista. Toisin kuin koiran kohdalla selvisi minulle vasta pitkään epäröityäni mitä hevonen edustaa, että se edustaa *mielenvikaisuutta*.

Tämän puolesta puhuu hevosen käyttäytymisessä havaittava aloogisuus, sairaalloinen hermostuneisuus, joka on sukua mielenvikaisuudelle ja jota hevosenkasvattajat kuuluvat kovasti valittavan ja ihmettelevän.

Mielenvikaisuus taas on logiikan ja tietoteorian vastakohta (ehkä vain jälkimmäisen?) Sitä, joka suuntautuu näille aloille, uhkaa aina omassa itsessä piilevä mielenvikaisuus. Hänessä looginen ajattelu on epävarmaa, ja tältä alueelta on *hänen* perisyntiään pääasiallisesti etsittävä. Siksi ei mielenvikaisuudessa olekaan mitään rikollista; ihmiset, jotka elävät mielisairauden pelossa, eivät puolestaan pelkää paholaista, ja päinvastoin. Rikollisella tai pyhimyksellä (käänteisenä rikollisena) on huomattavan varma ja tarkka suuntavaihto ajattelussaan eikä heillä ole mitään ”*älyllisen* omantunnon” kilvoitusta kestettäväänään.

Nero on joko täydellisesti mielenvikaisen tai täydellisesti rikollisen *kääntöpuoli*. Jokainen nero pelkää jompaa kumpaa; hänen on elämänsä jokaisena hetkenä, pontevimmin suurimpina hetkinään, torjuttava toista näistä olemattomuuden muodoista, *asetettava* itsensä niitä vastaan: Minä, nero, **on toimintaa** (”ikuisesti nuori”), jatkuvaa **myöntämistä!**

Ihmiset, joissa eettisyys on epävarmaa, joko pelkäävät *valhetta* tai ovat valheellisia; ihmiset, jotka ovat logiikan suhteen epävarmoja, vihaavat ja pelkäävät *väärinkäsitystä* tai nääntyvät sen alle. Erehdys, väärinkäsitys, vaikuttaa aina **koomiselta**; ja sellaiselta vaikuttaa myös hevosen kallo.

Ihmisillä, jotka pelkäävät mielisairautta, olen tavannut morfologista lähentymistä hevosenpähän.

Koira *haukkuu* hevosta; koska paha haukkuu hyvää.

Hevonen on myös muissa suhteissa koiran vastakohta: se on *aristokraattinen* ja valitsee hyvin tarkkaan sukupuolisen vastaparinsa.

Työhevosesä meillä tosin on elävä vastaväite edelliseen; näyttäisi olevan myös aristokraattisia koiria (bernhardilainen, jotkut dogit).

Rikos suuntautuu ajan merkitystä (Sinn) vastaan; logiikka on ajatonta; ehkä hevosella ei siksi ole mitään suhdetta menneisyyteen eikä tulevaisuuteen (ei myöskään mitään suhdetta tappioon).

Aristokraattisella nerolla on läheinen suhde mielenvikaisuuteen (Nietzscheillä, vielä enemmän *Lenauilla*) ja plebeijimäisellä nerolla rikokseen (*Beethovenilla*, Hamsunilla, Kleistilla).

Muutamia yleisempiä huomautuksia

Miehet, jotka loivat kielen, altistuivat samanlaisille vaikutelmille kuin ovat ne, joiden pohjalta tässä puhun. Että ihmistä saatetaan kutsua siaksi, kameliksi, apinaksi, häräksi, aasiksi, koiraksi, osoittaa, että jotkut ihmiset *toteuttavat* itsessään erityisiä *eläinmahdollisuuksia*. Toisaalta eläinsadussa on kullakin eläimellä määrätty luonne; vain ihmiseltä sellainen puuttuu. Kuvaavaa on lisäksi, että luonneopillisessa nimistössä eläinten nimet ovat nimenomaan haukkumanimiä, kuten myös se, että ne kaltaistavat tietyt ihmiset henkisesti eläinten kanssa.

Nämä ovat ennakoiteja, oman teoriani esihistoriallisia ennakkoavaisuuksia. Esimerkin historiallisista ennakoinneista tarjoaa Platon ideoissaan ja opissaan ihmisen kuolemanjälkeisestä kohtalosta: yksi saa linnun hahmon, toinen jonkin muun jne. – oppi, jota tukee moni seikka. (Kun päädyin näihin tässä kehiteltyihin ajatuksiini, en ollut vielä ehtinyt tutustua kyzeisiin Platonin teosten kohtiin.) Ihmiset esimerkiksi, joilla on epämoraalisia taipumuksia, alkavat vanhemmiten, sikäli kuin antavat taipumuksilleen myöten, ulkomuodoltaan yhä enemmän ja enemmän muistuttaa jotakin eläintä.

Kieleemme sisältyy siis käsitys, että jokaisella eläinlajilla on *täsmälleen yksi*, sen kaikissa edustajissa ilmenevä inhimillinen luonteenpiirre, joka hallitsevana on vain aivan harvoille ihmisille ominainen. (Poikkeuksena ovat kuitenkin koirat: mopsit, villakoirat, vahtikoirat, vinttikoirat eroavat toisistaan suuresti; koirat myös jäljittelevät merkkillisellä tavalla muita eläimiä, leijonaa, karhua, mäyrää, jopa käärmettä.)

Kasveihin, toisin kuin eläimiin, ei kieli liitä mitään luonnetta; sikäli aivan oikeutetusti, että kasveilla ei näytä olevan mitään *määrättyjä viettejä eikä taipumuksia*, mikä liittyy niiden liikkumattomuuteen; sillä liike on vietetin fyysikaalinen vastine.²

Niistä näköaloista, jotka eläinpsykologiani avaa, todistaa vakuuttavimmin sen hämmästyttävä yhdenmukaisuus (jota en ole erityisemmin tavoitellut) systematiikan kanssa. Koira on rikollisena sukua sudelle (susi on *himon* ja mahdollisesti vielä jonkin muunkin symboli), joka eittämättä on rikollinen: hevonen (mielenvikaisuus) on sukua aasille. (Aasi edustaa ennen kaikkea itsepäistä ja *omahyväistä* tyhmyyttä; se on *hurskauden karikatyyri*; ja juutalaisilta, koska he eivät ole hurskaita, puuttuu myös tämä pilakuva; ei ole juutalaista aasia.)

Myös siihen, että apina ja ihminen muistuttavat toisiaan, tarjoutuu tässä (polveutumisopista poikkeava) selitys. Apina on nimittäin *mikrokosmoksen*

karikatyyri: se on kaikkea matkiva eläin ja sellaisena ihmisen kaltainen; se näyttää, millä tavalla myös voi olla kaikki.

Sukupuuttoon kuolleet eläimet muistuttavat sukupuuttoon kuolleita kanoja, jättiläisiä, kääpiöitä.

Systematiikan mukaista sukulaisuutta vastaa siis kolmessa tapauksessamme myös psykologinen samankaltaisuus ja naapuruus: psykologian systeemi (luonneoppi) on täten *identtinen* eläintieteellisen systematiikan kanssa.

Merkillepantava on suhde, joka kotieläimillä on niiden villeihin esi-isiin, esim. koira:susi – kärpänen:hyttynen – sika:villisika – kissa:tiikeri.

En ole saanut ratkaistuksi, mihin ero kotieläimen ja sen villin esi-isän välillä psykologisesti viittaa. *Mutta tähän kätkeytyy hyvin syvältä luodattava ongelma.*

Monet erot naisten välillä näyttävät olevan määriteltävissä lintujen mukaan:

Hanhi, kyyhky, kana, papukaija, harakka, varis, sorsa, näille kaikille löytyy naisten joukosta vastineensa, niin ulkomuodon kuin luonteenkin puolesta. Näiden lintujen urokset ovat tohvelisankareita (poikkeuksena kukko; papukaija?)

Nisäkkäistä vastaavat tyypeinä naista lähinnä lehmä, narttu, metsäkauris, gaselli ja kissa.

Härkä ja lammas ovat sukua kaksin verroin.

Käärmeessä on hyvin merkillistä ja syvästi antimoraalista sen *nahanluonti*; kuten myös yhteys ympyrään.

Koiran ja jäniksen välisellä suhteella on koiran ja kissan väliseen yhteys, joka vastaa kissan ja jäniksen samankaltaisuutta.

Koira ja jänis: pelkuri ahdistaa pelkuria.

Kollikissa ei ole miesten joukossa harvinainen. Usein tämä mieltyy erityisesti kissamaisiin naisiin ("mon chat").

Madolla ja *käärmeellä* on molemmilla yhteyksiä *kytträselkäiseen* rikolliseen. Tiettyjen rikollisten pistävät silmät: kuuluvat matelijoihin.

Lintu on kilpikonnan kaipaus (*sulkeutuneen* ihmisen, joka tulee *kääntymykseen*, muttei vielä kukaan lennä).

Kasvit

Tässä vain aavistelua: jos kaikki eläimet ihmisten joukossa ovat rikollisia, täytyy kai joidenkin ihmisten olla *kasveja*. Ja mitä nämä edustavat?

Naisten joukossa on varmasti kasveja: ruusu, tulppaani, lilja, lemmikki, unohtamatta myöskään orvokkia. Mutta entä miesten joukossa? *Eikö kasvimainen oleminen vastaa neurastenian?* Tähän näyttäisi viittaavan neurasteenikon rajoittunut *liikuntakyky*. Neurasteenikko on *aneeminen*: kasvilla ei ole varsinaista keskusta (ei varsinaista hermojärjestelmää). Eikä kasvilla ole lainkaan aistielimiä (neurasteenikon puutteellinen tarkkaavaisuus).

Epäorgaaninen luonto

Tähden valo on valoa, joka ei enää *pala*.

Suhde tähtitaivaaseen on siksi *aseksuaalinen* (Kant vastaan Wagner), koska tähti on enkeli, eikä enkeli ole seksuaalinen.

Kukat ovat kai kaikki naispuolisia. Puut miespuolisia. Lisäksi on niin, että vain *eläinkunnassa* urokset ovat kauniimpia kuin naaraat (rikollisen maku...??).

Valo on *tietoisuuden* symboli. Yö (uni) vastaa tiedotonta. Unessa on paljon rikollista.

Valo ei *savua*; kaikki tuli savuaa (musta, antimoraalinen; absoluuttinen olemattomuus; hiili; timantti vastakohtana, Jonkin edustajana, täydellisen läpinäkyvänä; läpinäkyvyys moraalisenä symbolina; vastakohtan merkitys psykologiassa: hiili – timantti).

Punainen on alemman elämän ja sen halun väri (kasvin *vihreys*, *staattisen halun* väri, vastaa punaista, eläimen dynaamista halua, neurasteenikko *aneeminen*, rikollinen *polyeeminen*): *sininen* on korkeamman elämän ilon ja autuuden väri.

Helvetinpuna on taivaansinen vastakohta.

Hyvin syvältä juontaa, että *savu kirvelee* silmiä.

Samoin se, että veri on *rautapitoista*. Elämä ja *murha*:

δ τρωσσαζιουσεται (Euripides, Telefos). ”Haavan paikkaa vain keihäs, joka sen on tehnyt.” (Parsifal.)

Vuori on *jättiläisen* symboli.

Virta on perimmäinen minä aikana.

Meri on minä tilana.

Lähde on syntymä ja meri siten symboli niin kuolemalle kuin elämällekin: Yksilöitymisen lakkaaminen voi merkitä kuolemaa, kuten myös vasta varsinaista elämää.

Apolloninen : dionyysinen = virta : meri.

Sade *hedelmöittää* (siitos); lähde on *syntymä*.

Valo on havainnollinen vertauskuva myös *tiedolle*; *valo ja ääni ovat asettamuksia* (Positionen), siksi molemmat ovat aina varmasti *osallisina arvossa*. Pimeys sitä vastoin, samoin kuin hiljaisuus, johtaa *pelkoon*: rikollinen, joka pelkää pimeässä, saa tiedottoman muistutuksen siitä pimeydestä, joka on hänessä itsessään (hänen sielunsa kuolemassa); hän pelkää siis tuona hetkenä itseään.

Samasta syystä, joka saa valon loistamaan yöllä (*tuli on öinen valo*) toisin, räikeämmin, kammottavammin kuin päivällä, myös vedet pauhaavat toisin, äänekkäämmin, pelottavammin yöllä kuin hiljaisimpaan päiväsaikaan. (Hukkuminen vedenpaisumukseen on harvinaisempi korrelaatti tuolle toiselle, tavalliselle kuvitelmalle helvetintuskista: tulikuolemalle.)

Ja keskipäivän rauhassa, jossa kaikki äänet vienosti häipyvät kuulumattomiin, on tuo (näennäisen) täydellisyden, tyytyväisyyden, (näennäisen) täyttymyksen kammottavuus. Keskipäivän kammottavuutta (Pan) vastaa ehkä täydellisen henkisen selvänäköisyyden, kaikkien probleemien ratkaisun pelko (ratkaisun ennen elämän päättymistä: **ateistisen ratkaisun** pelko).

Syvä on myös *valkoisen* (käärinliinan) pelko; siinäkin on kyse näennäisen täydellisyden pelosta.

*

Gravitaatio on armosta osattomaksi jääneen symboli; ihminen voi hypätä kuinka korkealle tahansa, mutta ilman armoa hän putoaa aina alas. (Tähdenlento on syntiinlankeemus.)

Valo on *armon* symboli; se suhtautuu silmään kuten Jumala uskovaan: ei voi sanoa, kumman ansiota *näkeminen* on, valon vai silmän.

Lentämisessä ei ole kyse täydellisestä suoraviivaisesta gravitaation voittamisesta.

Sairaudet ovat kaikki ehkä vain *myrkytyksiä*: sielulta puuttuu *rohkeutta* kohottaa myrkyt tietoisuuteen ja tehdä se siellä käytävässä kamppailussa vaarattomaksi; siksi myrkyt vaikutus ruumiissa jatkuu.

Kihti on varmastikin yksi tällainen myrkytystila; se palautunee aina epä-

moraaliseen seksuaalisuuteen.

Ontuminen lienee seurausta jähmettyneestä kouristuksesta.

Viitteet

1. *Siksi hän suorastaan toivoo kuolemantuomiota.* Hänellä on epämääräinen tunne, että hän ansaitsee sen koska on halunnut itsensä *arvottomaksi* eli ei ole halunnut itselleen ontologista realiteettia.
2. Kasvit eivät varmasti myöskään aavista kuolemaansa, ne elävät ilman pelkoa eivätkä tee vastarintaa kuolemalle.

Kulttuuri

ja sen suhde uskomiseen, pelkäämiseen ja tietämiseen

Tiede ja kulttuuri

Voi teitä, te lainoppineet, kun te olette vieneet **tiedon** avaimen! Itse te ette ole menneet sisälle, ja sisälle meneviä te olette estäneet.

Luuk. 11;52

Mikä on tieteen oikea paikka kulttuurin kokonaisuudessa, on kysymys, jota seuraavassa on tarkoitus pohtia. Mitä tiede on, mitä se voi olla, ja mitä sen tulee olla?

Työ jakautuu luonnostaan kolmeen osaan. Ensimmäisessä on määrä tutkia kaiken tieteen olemusta, toisessa kaiken kulttuurin olemusta ja kolmannessa sitä, mikä on näiden kahden välisessä suhteessa olennaista.

I. Tieteen olemus

Tiede johtuu sanasta tietää. Kun tietämisen kohteena on koko maailma, herää heti kysymys: Kuinka paljon ihminen voi tietää?

Hankkeeseen, jonka tunnemme tieteenä, sisältyy ajatus: ihminen voi tietää *kaiken*. Hän kykenee siihen, sillä hän tahtoo sitä. Tieteen ideaan kuten kaikkiin sen historiallisiin toteutusyrityksiin kuuluu vaatimus, yltiöpäinen ja naiivi tai taipumaton ja määrätietoinen, lapsellisen uhkarohkea tai miehekkään uhmakas: Kaikki tai ei mitään. Tämä on myös Goethen Faustin mieskohtainen probleema: voida tietää kaikki tai ei mitään.

Itse tietämisen käsitettä ei tiede lainkaan pohdi. Edellinen on jälkimmäisen ehto, lähtöedellytys, jota tämä ei voi sallia kyseenalaistettavan. Tiede kysyy vain myöntääkseen tiedon mahdollisuuden, ei asettaakseen sitä kysymyksenalaiseksi. Siksi Sokrates ja Kant, jotka juuttuivat jo kysymykseen, mitä tietäminen on, eivät olleet mitään tiedemiehiä. Tiede rynnistää eteenpäin, ja päämäärä on sille selvä. Sillä on nimittäin eräs vihollinen, ja tämä on usko, usko kaikkein laajimmassa merkityksessä.

Tosiseikka voidaan myöntää kahdella tavoin: tiedon kautta *ja* uskon kaut-

ta. Kun myönnän jonkin arvostelman tietona, teen samalla sen sisällön itsestäni riippumattomaksi. Näin ikään kuin varustan luonnon kirjoituksella, jonka haluan kaikkien lukevan samalla tavalla. Esitän tosiasian asettamukseksi, joka on minun olemassaolostani riippumaton; objektivoin jotakin, jonka edessä minun ja kaikkien jälkeentulevien on nöyryyttävä mutta joka ei edellytä meiltä keneltäkään mitään muuta. Kun sen sijaan uskon jotaakin, asetan *persoonallisuuteni* tuon objektiivisuuden, tuon yleisesti pätevän olemassaolon tilalle; myönnän jonkin mahdollisuuden, asetun puolustamaan epävarmaa arvostelmaa, ja teen sen vapaasti. Tiedetyn varmuus on riippumatonta minun tiedostani, uskonkappaleen varmuus on sen varassa, että *minä uskon sen*. Usko ei ole mitään ilman seurakuntaa, joka sen jakaa. Varmuus siitä, että parannun, kun kosketan pyhäinjäännöstä, tulee uskostani tähän mahdollisuuteen. Saattaa myös tapahtua, että ihmisen koko elämä on lopulta hänen uskonsa varassa: kaikki riippuu siitä, kuinka paljon hän on antanut *itsestään* uskoonsa. Jos hän on antanut itsensä kokonaan, on kyse elämästä ja kuolemasta.

Tässä on tehtävä selvä ero uskon (πίστις) ja luulon (δόξα) välillä. Tiedemiehen *otaksumalta*, hänen omaan alaansa liittyvältä, jotakin erityistä asiointilaa koskevalta *hypoteesilta* ei suinkaan puutu perusteita; se, että tieteellisen todennäköisyyden loogisen ja toisaalta uskon täysin alogisen luonteen välillä ei tehdä mitään eroa vain sen perusteella, että molemmissa on kyse *ei-tietämisestä*, se, että otaksumista pidetään uskomisena, on aina ollut esteenä uskon käsitteen periaatteelliselle selvittämiseksi. Uskolla, edellyttäen että sillä tarkoitetaan vain aivan tiettyä asiaa eikä myös jotakin tälle täysin vierasta, ei ole mitään tekemistä myöskään todennäköisyyden kanssa. Se ei tarvitse logiikkaa; *kun taas logiikkaa ei pohjimmiltaan voi olla ilman uskoa*. Logiikan perimmäisiä lakeja, ristiriidan ja identiteetin lakia, ei voi enää tietää, ne on *uskottava*. Samoin kuin etiikka edellyttää subjektia, joka *tahtoo*, samoin tarvitsee myös puhdas, muodollinen logiikka, joka yle-vyydessään ja ylpeässä itseriittoisuudessaan näyttäisi hallitsevan ihmisten ajattelua, subjektia, joka *uskoo*. Se että etiikkaa on tahdottava, että moraallinen periaate vetoaa tahtoon, että siveellinen arvo vaatii tahdon *luomista*, se ollaan taipuvaisia myöntämään, mieluummin kuin se, että logiikan lakien tulee olla sidottu yksilön suostumukseen. Näin kuitenkin on. Harha, että logiikka ei vetoaisi autonomiseen yksilöön *toisena* kategorisena imperatiivina, joka vaatii ehdotonta kuuliaisuutta ja jonka lähde on etsittävä meidän intelliigibelistä olemuksestamme, samoin kuin edellisen imperatiivin, jota Kant erehtyi pitämään ainoana, kai juuri siksi, että pohjimmiltaan näissä

on kyse yhdestä ja samasta imperatiivista – tämä harha syntyy siten, että etiikka tahtoo toteutumistaan *ajassa*, kun taas logiikka niin sanoakseni *edellyttää koko aikaa*. Etiikka sanoo mitä on tultava, logiikka sanoo mitä on, että *jotakin on*, että tietyt lait pätevät. Etiikka antaa siten syntymälle kuoleman huomioonottaen merkityksen, logiikka vie kuolemalta sen tarkoituksettomuuden kieltämällä syntymästä lähtien sen, että *kaikki* olisi kuolemalle alistettu.

Jos en haluaisi tunnustaa lakia $A = A$, vaan pikemminkin pyrkisin kumoamaan sen, täytyisi minun käyttää tähän logiikkaa eli juuri tuota lakia. Jos vain yhdessäkin kohdin toimin sen vastaisesti, merkitsisi se, että todistukseni olisi epäpätevä. Itse tämä laki on siis toden ja epätoden kriteeri ja deduktioni mittapuun, normi, jota itse siinä sovellan, heti kun siihen ryhdyn. Voin siis vaihtoehtoisesti vain kokonaan hylätä päättelemisen ja pidättäytyä arvostelmasta. Yrityksessä kumota tuo laki samoin kuin yrityksessä todistaa se todeksi on kyse *petoksesta*, koska jo todistus molemmissa tapauksissa *edellyttää* sen totuutta. Laki siis pysyy *teesinä*, jota ei voi sen paremmin todistaa kuin kumotakaan. Voin pohdiskella sitä, mutta minulla ei ole tähän enää mitään *logista* velvollisuutta, sillä logiikka huipentuu juuri tämän lain (ja sen molempien muiden esitysmuotojen, ristiriidan lain ja kolmannen poissuljetun lain) sisältöön (joiden kolmen esitysmuodon mahdolliseen paremmuusjärjestykseen ei tässä puututa). Se, että en pääse siitä eroon, saattaa kiinnostaa psykopatologia, mutta tällä ei ole itse asian kanssa mitään tekemistä; on myös monia muita asioita, joista en pääse eroon; eräs tällainen on minä itse. *Logiikka ei siis ole todistettavissa, sitä ei voi johtaa mistään muusta: mikä oli todistettava.*

Voin siten tunnustaa logiikan päteväksi vain vapaasta tahdostani *asettamalla* sen absoluuttiseksi mittapuuksi. Laki $A = A$ on teesi sinänsä: mittapuun tosiseikka, so., että sellainen mittapuun yleensä *on olemassa*, johtuu *minun vapaasta tahdostani*. Jos identiteetin periaate seuraisi jostakin perustavammasta, pätesi yllä sanottu tästä jälkimmäisestä jne. Muutenhan ei subjektin *vapaudelle* noumeenina jää sijaa; logiikka ei voi olla sille mikään ohjesääntö, johon sen *täytyisi* sitoutua. Se voi tunnustaa logiikan päteväksi tekemällä siitä itsenäisesti, täysin spontaanisti, oman ajattelunsa normin; logiikka ei voi sitä tähän pakottaa. Voin *asettaa* logiikan ja tehdä sen kaiken tulevan ajatteluni tuomariksi, tai voin luopua siitä. Molemmissa tapauksissa toimin *vapaasti*. Joka luopuu logiikasta, luopuu ajattelusta. Joka luopuu ajattelusta, antautuu vapaasta tahdostaan mielivallalle. Myös logiikka on vapaasta tahdosta asetettu, mutta siihen persoonallisuus *sitoutuu vapaudes-*

sa. Looginen normi ei ole sen vähempää ”vapauden laki” kuin se siveellinen velvollisuus, joka on noiden Kantin esittelemien lakien määrittelemä, lakien, ”jotka sanovat, mitä on tapahduttava, vaikka niin ei ehkä koskaan tapahdukaan, ja jotka eroavat vain todella tapahtuvaa koskevista luonnonlaeista ja joita siksi kutsutaan myös käytännöllisiksi laeiksi”. (Puhtaan järjen kritiikki.)

Näin on tullut osoitetuksi, että myös logiikka puhuttelee *vapaata* olentoa vaatien tätä tekemään siitä ajatteluaan sitovan maksimin; aivan kuten Kantin kategorinen imperatiivi vaatii tulla hyväksytyksi ainoaksi ehdottomaksi toiminnan maksimiksi. Tässä siis vain halutaan täydentää Kantin filosofiaa osoittamalla myös logiikka intelliigibelin subjektin spontaaniksi sitoumukseksi.

Tutkielman tarkoitus lienee siis lukijalle jo selvä. Mikään ei ole siitä kampaana kuin epäilyksen herättäminen maailmankaikkeuden absoluuttista loogisuutta kohtaan, mistä se on yhtä vakuuttunut kuin maailmankaikkeuden absoluuttisesta eettisyydestäkin. Se mitä väitän on, että kumpaakaan ei voi *tietää* vaan ainoastaan *uskoa*.¹ Logiikalla ja etiikalla ei tässä suhteessa ole mitään eroa. Ei voi *todistaa*, että ihmisen on tehtävä hyvää. Jos tämä näet olisi myös johdettavissa jostakin, olisi hyvän idea jonkin syyn seuraus ja voisi siis olla myös väline johonkin tarkoitukseen. Hyvää täytyy, sikäli kuin sitä tulee tehdä, tehdä sen itsensä vuoksi, sen siis täytyy olla identtinen sen kanssa, mikä ei missään tapauksessa voi olla minkään syyn seuraus ja mikä ei voi tulla välineeksi mihinkään tarkoitukseen. Aivan samoin on minun mahdotonta todistaa miksi tosi on asetettava epätoden edelle; totuus ei voi perustella mitenkään oikeusvaadettaan epätotuuden, erehdyksen ja valheen edessä, kuten ei myöskään Kant kyennyt uskontofilosofiansa siinä luvussa, joka on otsikoitu ”Hyvän periaatteen oikeusvaateesta tulla asetetuksi pahan edelle”, tekemään hyvää hyväksyttävämmäksi kuin pahaa. Paholaisen kanssa ei väitellä. Sitä vastaan joko pidetään puolensa tai sille antaudutaan.

Tässä piilee syvimmän kristillisen ajatuksen, *armonajatuksen* oikeutus. Joka *ei* aseta logiikkaa ja etiikkaa; jolle ei ole päivänselvää, että hyvä on asetettava pahan edelle, joka ei tässä tee ehdottoman yksikäsitteistä valintaa ja päätöstä, joka *ei halua* pitää puoliaan paholaista vastaan vaan epäroii, *tulisiko* sitä vastaan puolustautua, hän on jäänyt yhtä paitsi: *armo*. Hänen päälleen ei ole kyyhkynen laskeutunut, hän ei ole täytynyt tuosta pyhästä hengestä, joka *tarttuu* (ergreifen) hyvään ja toteen.

Ehkä ymmärrämme nyt myös nuo usein siteeratut Spinozan sanat: ”Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.”

(Kuten valo osoittaa paitsi itsensä myös pimeyden, samoin on totuus sekä itsensä että epätotuuden mitta.) (*Ethices*, Pars II, Prop. 43, Schol.) Totuuden idean mukana antaisiin pois myös mittapuun, johon verraten jokin on epätotta; missä ei ole enää lakia, siellä on enää vain mielivaltaa. Myöskään totuuden ideaa ei voi demonstroida; sillä jos voisi, voisin myös tahtoa totuutta jonkin muun vuoksi. Samoin en *saa* antaa todistaa omaa olemassaoloani kuten ei Minä yleensäkin *saa* antaa todistaa itseään, sikäli kuin sillä on määrä olla *arvo*. Sama pätee myös Sinään, sikäli kuin sen ei tule olla minikään syyn seuraus ja mikäli sitä ei tule voida käyttää välineenä mihinkään tarkoitukseen. Yhtä vähän kuin *solipsismin kumottavuus on yhtein sovittavissa etiikan* kanssa, yhtä vähän on mahdollista *todistaa* oman Minän olemassaolo. Se, että ei oma eikä vieras sielu ole todistettavissa, sisältyy siten jo sielun ideaan. Jos se olisi johdettavissa, se ei olisi se kaikkein perimmäinen. Solipsismi-teesiä yritetään aina uudestaan kumota. Viimeiset kaksikymmentä vuotta ovat jokainen tuottaneet ainakin yhden kumousyrityksen. Ilmeisesti ei lainkaan ymmärretä paatosta, joka kannattelee lausetta: ”Maailma on *minun* mielteeni.” Se tarkoittaa: *Jotakin muuttuu, jos minä en ole*. Minusta tulee *substanssi*, ja ”*duae ejusdem naturae substantiae non dantur*.” (ei ole kahta samanluontoista substanssia) (Spin. Eth. 2, 10, Schol.) Solipsismin pelossa on kyse kyvyttömyydestä antaa olemassaololle itsenäisen arvo, kyvyttömyydestä sisältörikkaaseen yksinäisyyteen, tarpeesta katkeytyä joukkoon, *kadota, hukkaa* paljouteen. Se on pelkuruutta.

Logiikka ja etiikka johtavat *molemmat* kaikkien tarkoitusten perimmäisen tarkoituksen ja kaikkien syiden perimmäisen syyn ideaan, Absoluutin tai Jumaluuden ideaan, ja Platon ja Kant olivat yksipuolisia perustaessaan Jumalan idean pelkästään etiikkaan ja noutaessaan sen pelkästään uskonnollisten käsitysten *moraaliselta* alueelta. Siksi idea olennosta, joka ei ole enää riippuvainen mistään toisesta ja on siis vapaa, eikä siten voi tulla minikään muun tarkoituksen välineeksi, eli on itse ylin tarkoitus ja absoluuttinen syy, muodostaa samalla korkeimman olennon idean, idean subjektista korkeimmassa potenssissa, idean olennosta, jossa arvo ja todellisuus täydellisesti yhtenevät, jossa ontologinen ja fenomenaalinen todellisuus on tullut yhdeksi; Jumala ja olio sinänsä ovat yksi ja sama idea, joka on myöskin *maailmansielun* idea. Jumalanolemassaolo-todistuksen kumoaminen, on se miten nokkelaälyinen tahansa, on tarpeeton, sillä korkeimman olennon ideaan kuuluu, että se ei ole mistään johdettavissa. Myös uskontojen kehotus olla kiusaamatta Jumalaa, niin syvällinen kuin se onkin, on itsessään ristiriitainen; sillä joka kiusaa Jumalaa eli käyttää tätä välineenä johonkin tarkoi-

tukseen, hän ei voi olla lainkaan osallisena siinä, mikä ideansa mukaisesti ei voi tulla välineeksi mihinkään tarkoitukseen; joka tuntee Jumalan, ei kiusaa häntä, ja joka kiusaa häntä, ei tunne häntä.

Joka vaatii ihmettä uskonsa tueksi, on sokea narri, sillä hän vaatii jotakin itsessään ristiriitaista, perimmäisen perusteen perustetta; ja hän on myös paha, sillä hän kiusaa Jumalaa, hän käyttää tätä välineenä tarkoitukseen, välineenä omaan uskoonsa tähän. Siksi Goethe *nimenomaan ei* sano: ”Usko on ihmeen rakkain lapsi” vaan ”Ihme on uskon rakkain lapsi”. Ihme voi olla *vain uskon* seurausta, usko synnyttää *aina* ihmeen, mutta koskaan ei ihme synnytä uskoa (paitsi naisissa). Kaipuussa ihmeeseen, joka saisi hänet uskomaan, piilee epäuskoisen perimmäinen epämoraalisuus, sillä hän toivoo tulevansa ulkoapäin uskoonsa *pakotetuksi*. Tämä on karkeinta ja irvokkainta armonajatuksen väärinymmärtämistä, johon törmää (erityisesti juutalaisten parissa) hyvin usein. Lahjat Jumalalta eivät ole lahjoja, jotka tekevät ihmisestä passiivisen ja epävapaan; Jumalan lahjassa on kyse juuri vapauden lahjasta.

Kun nyt palaamme tältä korkeimmalta ajateltavissa olevalta huipulta, johon tutkimuksemme saattoi yltää, ja jolle niin nopeasti nousimme, valaistunein katsein takaisin lähtökohtaan, on meidän pidettävä sen tärkeimpänä tuloksena sitä, että kaikki *tieto* on *uskon* varassa. Tällä ei suinkaan haluta lämmittää uudelleen tuota yhtä alkeellista kuin tolkutonta ja pohjattoman pinnallista fraasia, että *totuus* olisi vain *todennäköisyyden* korkein aste. Pikemminkin on saavuttamamme tulos, että kaikki *tieto* perustuu logiikan soveltamiseen konkreettisiin sisältöihin, itse logiikkaan taas voimme vain *uskoa*. *Uskonto voi tulla toimeen ilman tietoa, mutta tieto ei voi tulla toimeen ilman uskoa, uskontoa*. Teesistä $A = A$ ei voi, kuten Fichte tahtoi (eräessä huimapäisyydessään aivan ainutlaatuisessa, *näennäisen* abstraktissa yrityksessä), dedusoida dialektisen metodin avulla koko maailmaa, mutta teesi $A = A$ on asetettu jo alkuteesissä, metafyyysisessä *asettamuksessa*, että *jotakin on*, ihmisen tekemässä vapaassa oletuksessa jostakin Täydellisestä, korkeimmasta Hyvästä, toiminnassa, jota kutsutaan *uskonnoksi*. *Uskonto on maailman uudistamista teoissa*; uskonnon kautta maailma vasta nähdään absoluuttisen arvon kannalta ja riisutaan kaikesta ”satunnaisuudesta”; uskonto on maailman toistamista ja korkeinta myöntämistä vapaan yksilön valinnoissa, joiden korkein spontaanisuus *antaa* kokonaisuudelle merkityksen; uskonto on ihmisen päätös asettaa itselleen jokin päämäärä ja saavuttaa se. **Jumala on ihmisen päämäärä, uskonto ihmisen tahto tulla Jumalaksi.** Uskonto on vapauden valtakunnan, Absoluutin, maailman uudelleenluomi-

sen vapaata asettamista, *Jonkin* asettamista olemattomuuden sijaan. Niinpä usko tulee aina säilyttämään etusijan tietoon nähden, jonka edellytykseksi se tarkasteluissamme osoittautui. Kuten usko aina johtaa absoluuttiseen Johonkin, samoin johtaa epäusko aina olemattomuuteen. Jälkimmäinen ei myönnä mitään οντωζον, mitään korkeinta arvoa metafysisenä olevaisena, ja siksi siitä tulee teoriassa *nihilismia* (relativismia, skeptisismia, jolle ajallemme kuvaavasti on nyt annettu tuo omituinen ja vääristelevä, niin sanoakseni kaupallinen nimi, positivismi), käytännössä *välinpitämättömyyttä*. Molemmat jakautuvat, aina sen mukaan vastustetaanko uskoa logiikkaan vai etiikkaan: ilman totuuden ideaa päädytään teoreettisesti joko *agnostisismiin* tai *fenomenalismiin*, joissa totuuden käsitteellä ei ole enää mitään sijaa, käytännössä taas *illusionismiin*, jossa todellisuuteen suhtaudutaan yhtä vähän valikoivasti kuin nukkuva ihminen unihahmoihin, jotka valtaavat tämän täysin passiivisen hengen; ilman hyvän ideaa jää teoriassa jäljelle vain *determinismi*, joka vie yksilöltä mahdollisuuden asettaa arvoja, koska vapauttaa tämän kaikesta vastuusta; ja käytännössä *fatalismi*, joka on luopunut kaikesta tahtomisesta, koska on luopunut tahtomasta mitään päämäärää.

Ajatellen sitä sanomattoman matalaa tasoa, jolla nykyään on tapana kiistellä ”edellytyksettömästä tieteestä”, sanottakoon vielä kerran: on olemassa vain *vapaata uskoa logiikkaan*, kuten on olemassa vain *vapaata tahtoa etiikkaan*. Molemmat perustuvat viimekädessä uskontoon. *Tiedolla* on edellytyksenään vain *logiikka*, *tahdolla tietoon* taas *totuuden* idea; molempiin voin ainoastaan **uskoa**. *Usko* on pysyvä, tietoinen tai tiedoton tieteen edellytys ja on läsnä aivan alusta alkaen kaikissa sen pyrkimyksissä. Haluta todistaa hyvän – toden idea, korkeimman todellisen arvon ja täydellisen olennon, Jumalan, olemassaolo, on käytännöllinen *contradictio in adjecto* (sanonnan ristiriitaisuus): Jumaluuden käsitteeseen sisältyy, että sitä ei voi todistaa, siihen voi ainoastaan uskoa. Ei siis ole enää mitään korkeampaa tuomioistuinta, joka voisi päättää logiikan ja etiikan oikeuksista; kummankaan oikeudet eivät ole perusteltavissa. Pascalin epätoivoisia sanoja, joiden mukaan täytyisi jo sen vuoksi olettaa absoluuttinen mittapuu, vaikka ei tiedettäisi onko sitä todella olemassa, että vain näin voitaisiin varmistua siitä, että sitä vastaan ei rikota, *jos* sellainen olisi – tätä kauhistuttavan epäilyn synnyttämää argumenttia vastaan haluaisin asettaa toisen: *Jumalan täytyy olla olemassa, koska minulla tulee olla arvo*. Jos Jumalaa ei ole, raukeaa myös oman elämäni arvoprobleema, en ole silloin mitään, eikä minulla ole silloin syytä edes nöyryyteen, koska myös siinä on kyse omasta arvottömyudestani *suhteessa* arvoon: *Jumalan* on oltava, jotta minä *olisin*; olen

olemassa vain siinä määrin kuin olen *Jumala*.

Että tämä juuri on Jumala-ajatuksen olemus ja sen merkitys ihmiskunnalle; että Jumala on täydellistynyt ihminen ja täydellistynyt ihminen, kuten Jeesus Kristus, on Jumala, että usko Jumalaan on vain korkeinta uskoa omaan itseensä; tämän ovat syvimmat henget kyllä käsittäneet, joskin on myös toisen luokan henkiä, joille juuri tämä ei ole koskaan selvinnyt. On Jumala-idean suurinta ajateltavissa olevaa väärinkäsittämistä, soveltuena vain juutalaisten Jumala-käsitteeseen, sanoa Schopenhauerin tapaan (*Neue Paralipomena*, § 395): ”Niin pian kuin Jumala on asetettu, muutun itse olemattomaksi” tai Nietzscheen tapaan (*Also sprach Zarathustra*): ”Mutta ystävät, kertoakseni totuuden: jos olisi Jumala, kuinka kestäisin sitä etten itse ole Jumala? Siis Jumalaa ei ole.” Todellinen usko ei koskaan kutista minää vaan tekee sen aina suuremmaksi.

Usko, jonka eliminoimiseen tiede tähtää, osoittautuu siten tämän omaksi perustaksi. Äärimmäisen tieteellisyyden aikakaudet ovat tosin aina tuottaneet ajatuskukkasia, jotka ovat pyrkineet itse totuuden idean kieltämiseen; *tietämis*-vaatimuksen *liioittelu* johtaa itse tiedon *kieltämiseen*, koska logiikka, sen *edellytys*, joka ei enää kuulu tiedon piiriin, saatetaan epäilynalaiseksi.

Uskolla nimittäin on vastinparinaan *epäily* (käytännössä: *epätoivo*), tiedon idean vastine taas on *kysymys*. Epäilyllä, joka on yhtä yksilöllistä kuin uskokin, ei ole, mitä tulee konkreettisiin sisältöihin, mitään sijaa tieteessä; *tieteen usko* on uskoa *muodolliseen* logiikkaan.

Uskon (πιστις) ja tiedon (γνῶσις) erottaminen toisistaan, kamppailu siitä, voidaanko arvostelma myös tietää todeksi, eikä ainoastaan uskoa, on tullut filosofian historiassa kuuluisaksi (Hume-Kant) ja näyttölee vielä nykyäänkin huomattavaa osaa monissa arvostelmateoreettisissa kiistoissa. Varmalta näyttää mielestäni, kun erotamme tieteellisen olettamisen ja matemaattisen todennäköisyyden psykologisen luonteensa mukaisesti uskon alueesta, seuraava: Uskossa luovutaan todistettavuudesta, mahdollisuudesta johtaa jokin jostakin toisesta, yleisemmästä uskotun asian ilmeisemmäksi ja uskottavammaksi saattamisesta, kaikesta osoitettavuudesta. Uskoon kuuluu, että annan lahjan, että annan sille arvostelmalle, johon uskon, jotakin itsestäni, että annan sille *itseni*.² Uskottu asia ei kuulu logiikkaan, johon siihenkin voin vain uskoa. Siksi voin myöntää uskoen, mutta en tietäen sen, mikä on ”absurdia”. *Tietävä* asettaa itsensä subjektina objektia vastaan, irrottaen kuitenkin jälkimmäisen kokonaan edellisestä jonakin niin omastaan kuin muistakin subjekteista riippumattomana, reaali maailmaan kuuluvana.

Uskoa voi pohjimmiltaan vain itseensä. Kantin transsendentaalinen metodi jäljitti niitä yksilön ylyksilöllisiä edellytyksiä, jotka konstituivat varsinaisen *tieteen*. Hän kysyi vielä kerran ja toisin kuin aikaisemmin oli kysytty mitä totuus käsitteenä on. Mutta itse totuuden ideaan ihminen voi ainoastaan *uskoa* ja yksilöllisessä totuuspyrkimyksessään alistua sille. Fichte on käsittänyt, että identiteetin laki, joka muodollisesti lankeaa yhteen totuuden käsitteen kanssa, on sama kuin lause: *minä olen*. Siis myös usko logiikkaan on pohjimmiltaan uskoa omaan itseen. Ja Angelus Silesiuksen tunnettu säe, jossa sanotaan, että Jumalaa ei voisi olla ilman *häntä*, osoittaa meille nyt mystiikan perusajatuksen olevan identtinen logiikan perimmäisen totuuden kanssa ja sen kautta saavutettavissa.

Juuri yksilöllisyyden ja yleispätevyyden vastakkaisuuden vuoksi merkitsee tieteelle uskon eliminoiminen kaikkea. Niin vähän kuin se muuten käyttääkin eettisiä argumentteja, tässä se on aina mielellään turvautunut moraaliseen tuomioon, minkä kaikki *taikausko* todella ansaitseekin, ja nähnyt uskon eräänä taikauskon *erityistapauksena*, eli ymmärtänyt kaiken uskon taikauskona. Mitä sitten on taikausko? Taikausko on sellaista alogogisen myöntämistä, mikä ei edellytä minän myöntämistä, eikä siis synny arvoalahjoittavasta minästä; se on ei-tiedetyn asiointilan otaksumista, ei vapaa tekona vaan passiivisesti ja pakon edessä. Taikauskossa (sen sielullisen syntymekanismiin mukaisesti) epävapaaaksi tullut subjekti mukautuu mihin tahansa mielivaltaiseen sisältöön. Siksi myös taikauskolla ja pelolla on niin läheinen yhteys. Ei ole taikauskoa, joka ei tekisi pelokkaaksi, eikä pelkoa, joka ei olisi taikauskoista. Pelko voi kuitenkin kohdistua vain yksilöllisyyden menetykseen, siihen että se yhteys Absoluuttiin katkeaa, jonka ihmiselle on turvannut se mikä hänen persoonallisuudessaan on loogista ja eettistä ("järkeä" Kantin merkityksessä). Kuolemanpelko, kaksoisolennonpelko, naisenpelko (mikä on vain aavistusta siitä, että naiselta puuttuu metafyyminen realiteetti, eksistenssi), synninpelko ja hulluudenpelko; kaikki tämä on vaivattomasti johdettavissa tuosta yleisimmästä pelon kaavasta. Tahto arvoon, Absoluuttiin, pyrkimys sitä kohti tai siitä kiinnipitäminen, on perimmäinen, yleisin inhimillinen ominaisuus. *Pelko on ikään kuin vain tuon arvoon pyrkivän tahdon kääntöpuoli, tapa jolla tuo tahto ilmaisee itsensä, kun sen negaatio on uhkaamassa*. Myös kaikkein kammottavin pelko, pelko oman itsensä edessä, selittyy näin: se on pelkoa empiirisen minän edessä; pelko, että ajaton persoonallisuus kutistuu pistemäiseksi aikaelementiksi, on aina läsnä sellaisena hetkenä, jolloin silmänräpäyksellinen nykyhetki ylipäänsä tulee tietoiseksi, sen sijaan että ihmisen mielen täyttäsivät jotkut

muistot tai tulevaisuudensuunnitelmat, eli että ihminen ajattelisi tai tahtois jotakin.³ Tämän minänpelon objektiivinen puoli tulee esiin tuossa absoluuttisen fenomenalismiin kauhistuttavassa teesissä, joka opettaa, että ainoastaan aistimukset ovat todellisuutta ja että kääntäytyäni selin seinään en voi enää olla varma sen jatkuvasta olemassaolosta, vaikka äsken vielä näin sen edessäni. Seinän olemassaolon asettaminen kyseenalaiseksi sen jälkeen, kun olen kääntynyt siihen selin, tuntuu kutistavan ”transsendentaalisen objektin” maailman olemassaolon pelkäksi merkiksi, kuten oli aikaisemmin tapahtunut ”transsendentaalisen subjektin” maailmalle, ja tekevän sen siten epätodelliseksi, *arvottomaksi*; minän jatkuvuus, jota objektiivisesti vastaa maailman jatkuvuus, uhkaa tulla kumotuksi. Rikollisella, joka on prostituoitunut jatkuvan minänsä, luopunut siitä, ei ole enää mitään, *minkä hän voisi asettaa ulkomaailman epäjatkuvuuksia vastaan*: siksi hän on niin arka ja pelokas; *sillä pelkoa aiheuttaa vain epäjatkuvuus*.

Siksi kaikki unohtaminen on pelottavaa, pelottava on sanonta: ”se ei enää ole totta”; sillä se tuhoaa osan minusta, jonkin muistoni.

Pelko siis ilmentää tahtoa arvoon silloin kun tämä on joutunut uhanalaiseksi. Ja koska arvonkieltäminen on mahdollista ainoastaan arvon *kautta* ja arvoon *kohdistuvana*, selittyy näin myös Jumalan *rangaistuksen* pelko, sairauden- ja köyhyydenpelko, kun sairaus ja köyhyys ymmärretään Jumalan rangaistuksiksi, sekä helvetinpelko. ”Kukaan ihminen ei ole hyvä”, on Kristus opettanut, ja siksi ei kukaan toisaalta myöskään ole vapaa pelosta; huolimatta kaikesta ”moral insanity”:stä pätee kuitenkin myös: Kukaan ihminen ei ole paha.⁴ Tosin absoluuttiselle rikolliselle olisi pelko yhtä tuntematon kuin absoluuttiselle pyhimyksellekin, mutta koska ei ole ketään täysin paha ihmistä, ei tämäkään kumoa väitettä pelon yleisyydestä, vaikkakin pelko joissain tapauksissa on hyvin vähäistä. Rikollisen pelko syntyy siitä, että hän hämärästi tajuaa tekonsa merkityksen, sen että hän ei ole osoittautunut korkeimman arvon idean edessä ihmisen kutsumuksen mittaiseksi ja siksi arvottomana joutuu hukkaan. Siksi pelon voi voittaa vain varma tietoisuus omasta arvosta. Mutta oman arvonsa ihminen *luo vapaudessa*, tai hän heittää sen pois ja luopuu *luomisesta*, joka on aina arvonluomista. Juuri pelko paljastaa myöntävälle, luovalle ihmiselle, mitä on teon negaatio: siksi on olemassa, lyhyesti sanottuna, vain *passiivisuuden* pelkoa. Tuntemattoman pelko on *tiedostamattoman* pelkoa, sillä vain suhteessa siihen, mistä on tietoinen, on ihminen *vapaa* (koska on vielä tämän ulkopuolella, yläpuolella). Ihminen ei pelkäisi myöskään kuolemaa, mikäli hän tietäisi siitä jotakin varmaa. Koska kukaan ei tiedä (koska kaikki ovat syyllisiä), kuinka paljon

hänestä jää eloon, eli onko hän paitsi enkeli (sillä vain hänen enkelinsä säilyy hengissä) myös piru, siksi jokainen pelkää kuolemaa.

Kokoan yhteen ne tosiasiat, joille tämä pelon teoria rakentuu. Pelkoa aiheuttaa ainoastaan ei-oleminen, ei-mikään: pahuus, mielenvikaisuus, unohtaminen, epäjatkuvuus, nainen, kaksoisolento, kuolema, syyllisyysrangaistus (=menneisyys-tulevaisuus), tuska, passiivisuus, tiedostamaton (kohtalo), sairaus, rikos – kaikessa tässä on kyse yhdestä ja samasta asiasta, kuolemanpelosta.

Viitään tässä kaksinkertaisen elämän teoriaani (*Geschlecht und Charakter*, 1. p., ss. 377–381; vrt. s. 274, 399, 440). *Pelko on se elämäntahdon kääntöpuoli, millä kaikki elämä reagoi kaikkiin vihollisiinsa*. Siksi on syvempää ja tavallisempaa pelkoa, aina sen mukaan onko kyse maallisesta vai ikuisesta elämästä: maallisen, aineellisen kuoleman pelkoa ja metafyyssisen, sielullisen kuoleman pelkoa. Ensimmäinen pelko on tuttu myös eläimille, toinen vain ihmiselle (joka tosin tuntee myös ensimmäisen). Koska kaikki elämä syntyy rakkaudesta, alempi rakkaudesta aineeseen (syöminen ja sukupuoliyhteys), korkeampi rakkaudesta Jumalaan (hengenravinto; rakkaus Jumalaan on yhtä kuin rakkaus totuuteen, hyvyyteen ja kauneuteen), on *pelko* kaikkein *vastakkaisinta seksuaalisuudelle ja erotiikalle*.⁵ Siksi ihmiset, jotka on määrä teloittaa, syleilevät toisiaan, siksi mies ja nainen yhtyvät, kun maa järkkyy ja uhkaa tuhota heidät. Siksi ihminen aina etsii yhteyttä toisiin (ei ainoastaan saavuttaakseen jotakin fyysistä), kun on peloissaan; kaksi ihmistä nukkuu *yhdessä* pitääkseen pelkonsa helpommin kurissa. *Yksinäisyydenpelko on kääntöpuoli tahdolle kuulua johonkin kokonaisuuteen*, ja pelko aina kasvaa sen myötä mitä kauempana kokonaisuudesta ollaan, avaruudessa ja ajassa. Siksi pelkoa kuvastaa alemmassa elämässä *hengenahdistus* (koska hengitys, *elämän* periaate, palauttaa *yhteyden* kaikkeuteen *Geschlecht und Charakter*; s. 380, huom. 1), ja siksi sanoilla hengenahdistus ja ahdistus on yhteinen juuri. (Angst, *enge*, *angustiae*, *angina* (kurkunkuristus)).

Pelko on siis elottomuuden tunnetta; ja pelko kohdistuu aina kuolemaan.

Pelolla ja rakkaudella on molemmilla oma fantasiansa: pelolla passiivinen, rakkaudella (siinä laajemmassa merkityksessä, missä myös henkinen produktiivisuus on rakkautta) aina aktiivinen. Hamletin näyt, jotka ovat muunnelmia yhdestä ja samasta aiheesta, ovat passiivista mielikuvitusta ja saavat alkunsa pelosta: *tässä ei enää aseteta identiteetin lakia* (ei edes objektille; vrt. *Geschlecht und Charakter*; ss. 201, 246). Koska juuri rikollises-

sa passiivisuutta on eniten, kärsii hän hirvittävästä hallusinaatioista, aivan kuten mielenvikainen hän kuulee yksin ollessaan jatkuvasti ääniä.

Rohkeus: se tarkoittaa korkeamman elämän luottamusta itseensä. Joka on ehdottoman rohkea, kuten Siegfried, hän on puhdas, viaton. Siksi rohkeus on yhteydessä sydämeen ja vastaa sydämenlyöntien rajuutta, kuten hengitys vastaa yhteenkuuluvuutta ("Verbundenheit", Rappaport), ja juuri ihmisen rohkeuden määrä on hänen suuruutensa, puhtautensa, nerokkuutensa luotettavin mitta.

Pelko taas on epäluottamusta elämää kohtaan, joka on äärellinen ja kuilujen ympäröimä. Usko itsessään tekee pelottomaksi ja herättää *toivon* (mikä on yhtä kuin minä tiellä kohti oman itsensä toteuttamista).

Usko, joka asettaa ikuisen elämän myöntämällä tahdon ja ajattelun, on *elottomuuden tunteen* täydellinen vastakohta, juuri *se on pelon kukistaja*.

Uskossa itsessään on sitä enemmän pelkoa, mitä enemmän siinä on taikauskkoa. Varmasti kenenkään usko ei ole täysin puhdas taikauskosta. Taikausko, uskolle vastakkaisena, kuitenkin *tuhoaa* autonomisen persoonallisuuden, jättämällä sen *alttiiksi* mille tahansa satunnaiselle kahden, kokemuksen mukaan toisistaan riippumattoman tapahtumasarjan ajallis-avaruudelliselle kohtaamiselle eli sattumalle. Taikauskossa ihminen saattaa itsensä *funktionaaliseen* suhteeseen ympäristönsä kanssa, kieltää oman vapautensa suhteessa kaikkeen siihen, mitä on tuleva, ja selittää tahtomisensa ja pitämisensä kohtalonomaisesti sidotuiksi.

Juuri siksi taikausko *vaatii* merkkejä ja ihmeitä; sillä se on itsenäisen ajattelun ja toiminnan *kruunusta luopumista*; yltiöjumalinen sotapäällikkö, joka tekee päätöksensä tutkimalla sisälmyksiä tai seuraamalla auringonpimennyksiä (paljastaen näin vain pelkonsa, kuten teki Nikias, ja kuten teki keisari Julianus Ibsenillä), on jo etukäteen luopunut kaikesta aktiivisuudesta ja siten myös menestyksestä.

Uskossa ihminen myöntää itsensä, oman sisimmän jumalallisen olemuksensa, vapaasti, rohkeasti ja kuolemaa uhmaten, taikauskossa hän taas *nyökkäilee* arkana aina kun tapahtuu uusi käänne, luopuu *vapaudestaan* ajatella ja toimia *sitomalla* sen johonkin ulkopuoliseen. Siksi taikausko on aina aloitekyvytöntä ja pelkurimaista, usko taas reipasta ja urhoollista; siksi ihminen kärsii taikauskostaan aina sitä enemmän, mitä paremmin hän olisi myös uskoon kykenevä.

Pelon ongelma on syvyydessään ja pohjattomuudessaan minkä tahansa muun ongelman veroinen. Aikomukseni ei ole laajentaa näitä viittauksenomaisia huomautuksia asian kaikinpuoliseksi tarkasteluksi. Mutta tiedon

ongelma auttaa meitä tuomaan siihen lisävalaistusta erään vastakkainasettelun kautta.

Ihminen, joka kuulee huoneensa seinän narahtavan tai yhtäkkiä keskipäivän tai keskiyön hiljaisuudesta havahtuu meteliin, voi reagoida kahtalaisesti: joko *pelästyä* tai *ottaa selvää* mitä tapahtuu. *Uteliaisuus* ja *pelko* ovat hengen kaksi toisilleen vastakkaista suhtautumistapaa. *Tiedemies on utelias*, hän tutkii, hän tahtoo tietää ilmiöiden syyt. *Tutkijan* täysi vastakohta, joka usein on haluttu nähdä taiteilijassa, metafyyssikossa tai mystikossa, on oikeastaan kuitenkin *demonologi*. *Pelko luo* demonit. Ihminen, joka *pelotomasti* nousee ylös lähteäkseen riistämään kummitukselta sen kaapua, on keksijä, **paljastaja** (Ent-Decker). Äärimmäisen pelokas ihminen ei koskaan tee mitään löytöjä, ei edes ajatuksissaan. Samat luonnonvoimat, joita tiedemies vivuun ja ruuvein ahdistaa paljastamaan salaisuutensa kuvatakseen niitä sitten differentiaaliyhtälöillään, näyttäytyvät pelosta kärsivälle mielelle *luonnon demoneina*. On hullutusta pitää demonologiaa jo vanhentuneena ja psyykkisesti voitettuna tai kokonaan hävinneenä maailmanselityksen muotona, jonka tilalle historian saatossa olisi vähitellen astunut tieteellinen tapa tarkastella asioita. Kyse on kahdesta täysin vastakkaisesta ja muuttumattomasta ihmiskunnassa vaikuttavasta taipumuksesta, yhtä vanhoista ja ikuisista kuin se itse. Kuten nykyään, on aina ennenkin ollut demonologien ohella tutkijoita, ja samoin on nykyään, tiedemieskunnan lisäksi, erillään toimivia demonologeja, eikä sen vähempää kuin aikoina, joista etnologit ja ihmisen esihistorian tutkijat ensisijaisesti ovat kiinnostuneita. Demonit **ovat luonnonlakeja** pelosta kärsivälle ihmiselle ja tiede ja demonologia ne kaksi tapaa, joilla ihminen voi reagoida luonnontapahtumiin. Luonto ei varmasti ollut yhtään vieraampi Poelle ja Schopenhauerille, Bürgerille ja Knut Hamsunille kuin Newtonille ja Kasp. Friedr. Wolffille, Baconille ja Lagrangelle, mutta edelliset ymmärsivät sen toisin kuin jälkimmäiset. Ihminen voi olla sekä demonologi että tiedemies, kunhan vain on riittävän monipuolisesti lahjakas: Goethe oli molempia mitä suurimmassa määrin.

Tiede tuo valon ja karkottaa yön demonit. On surullista, eikä muutettavissa, että tiedemies ei koskaan tule ymmärtämään demoneja ja demonien pelkoa vaan tulee aina suhtautumaan niihin pilkallisesti, usein suorastaan vainoten demonologia. Tämän ei tule erehdyttää ketään eikä estää häntä kunnioittamasta tiedettä moraalin ja kulttuurin kannalta merkittävänä pelkoa vastaan sytytettyä hengen valosoihtuna. Sillä pelko on siveellistä ja älyllistä heikkoutta, se kutistaa ihmistä ja tekee hänet mitättömäksi. Järki ja vain järki voi karkottaa aaveet.

II. Kulttuurin käsite

Mikään ei ole vaikeampaa kuin löytää iskusanan takaa käsite. Ja kulttuuri on se sana, joka tunnukseenaan tänä päivänä *jokainen* käy omaa voitokasta taisteluaan. Vaikka yritys tavoittaa tämän kirjainyhdistelmän puhdas merkitys on siksi erityisen vaikea, kannustaa tähän toisaalta juuri tuo usko kyseisen sanan yleisesti velvoittavaan voimaan; on ilmeistä, että sitä käytetään merkinä jollekin, joka on yhteydessä kaikkein yleisimpiin arvoihin, jollekin joka koskee yksilöä, mutta joka ei voi auttaa tätä vahingoittamaan toista.

Luonto ja kulttuuri ovat käsitteitä, jotka on usein asetettu toisiaan vastaan. Näin on tehnyt kävelyretkillään erityisesti Schiller, joka samastamalla kulttuurin sivilisaatioon on pitkäksi aikaa jarruttanut kulttuuri-käsitteen selvittämistä. On kyllä myönnettävä, että vaikka ihmisellä olisi kuinka läheinen suhde luontoon, tämä yksin ei vielä tee hänestä vähimmässäkään määrin ”kultivoitunutta”. Mutta kesyttämättömän luonnon vaikutus ihmiseen ei ole myöskään kulttuurin vastainen, ja siksi tämä vastakkainasettelu on harhaanjohtava.

Toinen, parempi, Windelbandin ja Rickertin viime aikoina kauniissa tutkimuksissaan kehittänyt *luonnon ja historian* vastakohtaisuus on se, joka pikemmin voi auttaa meitä tässä eteenpäin. Ilmeisesti se, mitä ymmärrettään kulttuurilla, liittyy mitä likeisimmin ihmiskunnan historiaan. Ja tosiaan kulttuuri, sikäli kuin se konkretisoituu edeltäneiden sukupolvien aikaansaannoksissa, sikäli kuin se lankeaa yhteen Hegelin käsitteen ”objektiivinen henki” kanssa, aivan yleisesti suorastaan samastetaan siihen, mitä kansojen elämästä jää jäljelle, niiden olemassaolon projektioihin maanpäällä, ja jokainen yksittäinen kulttuuri arvioidaan sen mukaan, kuinka paljon noista projektioista säilyy vielä yksilöiden kuoltua ja kansojen kadottua. Poliitikon vaikutus, sikäli kuin hän on valloittaja ja vallankumouksellinen, tuhoaja ja vallantavoittelija, eikä lainsäätävä ja valtiomies, nähdään tässä merkityksessään jonakin katoavana verrattuna kulttuuriluomuksiin.

Nykyään jo lähestytään – noiden kahden miehen ansiosta, jotka viime vuosikymmeninä ovat ottaneet kulttuuriprobleeman kaikkein vakavimmin, Richard Wagnerin ja Nietzschen – usein sitä oikeampaa käsitystä, että kulttuurissa on kyse lähinnä psyykkisestä laadusta eikä menneiden aikojen jäänteistä, joissa tuo laatu on ehkä aikoinaan ilmennyt. Aikaisemmin oltiin taipuvaisia arvioimaan ihmisen tai aikakauden henkisen kulttuurin taso sen enemmän tai vähemmän läheisen suhteen perusteella, joka tällä on

varhaisempaan historiaan. Tämän näkemyksen mukaan olisi historioitsija laajemmassa merkityksessä varsinainen kulttuuri-ihminen. Tästä juuri on kyse nykyisessä kulttuuria himoitsevassa muodossa, vastakohtana lähinnä positiiviseen tietoon perustuvalla sivistykselle: työskentelystä kirjallisuuden ja taidehistorian parissa, perehtymisestä ihmiskunnan suurmiesten elämään ja persoonallisesta suhteesta heidän luomuksiinsa. Kulttuuri määriteltäisiin näin vastakohdaksi barbarialle, joka merkitsee täyttä välinpitämättömyyttä muiden ja vanhempien luomuksia kohtaan. On selvää, ettei myöskään tällä jakoperusteella voi olla kerrassaan mitään tekemistä ihmisen sisäisemmän henkisen kulttuurin kanssa. Sillä jos sitä olisi pidettävä pätevänä, olisi kaikkein kultivoitunein se, joka on lukenut eniten kirjoja, eniten käynyt konserteissa ja vierailnut museoissa. Kenellekään ei tietenkään ole juolahtanut mieleen väittää tällaista, mutta kaikki kulttuurisnobismi juontaa juuri tästä kuvitelmasta. Silloinhan pelkän yhteisen menneisyyden määrän täytyisi olla mukana nostamassa myöhemmin elävien ihmisten kulttuurin tasoa. Mutta kulttuuri, joka tässä merkitsee jotakin, ei lisääny mitenkään ("hiekanjyvä hiekanjyvältä") ihmisen historian myötä. Edistysuskon merkitys on uskossa edistyksen siveelliseen ideaan: kulttuuri pysyy aina ihanteena, ja tahdomme ainoastaan lähestyä sitä. Kuten pelko, että ihminen lajina kuolee, johtuu vain siitä, että silloin emme voi nähdä enää maailmassa ketään siveellisyyden idean edustajaa, johon vielä niin mielellämme liitämme kaikki toiveet, joita oma epätäydellisyydentunteemme estää meitä kohdistamasta itseemme: samoin myöskään kehitysajatus ei syvällisemmällä ihmisillä niinkään perustu menneisyyden arviointiin ja sen vertaamiseen nykyhetkeen vaan on ainoastaan ilmaus vaatimukselle, jonka he tekevät tietäväksi myös ihmiskunnalle ajallisena kokonaisuutena, vaikka yksittäisissä tapahtumissa kaikki aina jää ennalleen ja vaikka sama taisto, samalla taistelutantereella, tulee aina ennemmin tai myöhemmin samalla tavalla uusiutumaan. *Mitään kehitystä ei ole; se mikä ihmistä syvimmin liikuttaa, on vain toive, että kehitystä tapahtuisi*; on vain *tarve* sovittaa ajallisten tapahtumien kokonaisuuteen todellinen, ajan ulkopuolinen merkitys; *ei ole toteutunutta, on vain tahdotua historiaa*. Osoittautuu, että tahto luoda ihmiskunnalle historia kumpuaa samasta syvästä lähteestä mistä myös ihmisen kuolemattomuustarve; tämä lähde on yhtä kuin tarve pelastua.

Siksi ihmiseltä puuttuu historia; hänen luonteensa ei muutu, vaikka yksittäiset luonteenpiirteet eivät ehkä pitkään aikaan *tule esiin*. Ihmisellä ei ole historiaa myöskään siinä mielessä, että hän olisi toisenlainen kuin tuhansia vuosia häntä ennen eläneet.

Vain sillä rakennustyöllä, jossa yksilöiden objektiiviset suoritukset yhtyvät, on historia; on vain ”kulttuurihistoriaa”. Minkään muun arvioinnissa, esimerkiksi sodan, ei voi soveltaa tähän rakennustyöhön liittyvää täydellisyden ideaa; muu kuuluu epiikan piiriin, se ei arvota.

Koska empirinen historia, *ajassa* tapahtuvana, ei voi olla *todellista* eikä voi tyydyttää mitään ihmisen tarvetta; *koska ihmiselle aina ja ikuisesti tulee tuottamaan suurinta tuskaa oma historiattomuutensa, ja koska hänen kaihoisin motiivinsa tulee aina olemaan että voisi vihdoin kokea historiaa* – siksi ei kulttuuria voi olla missään henkisessä vastaavuudessa, jonka kautta yksi aika luulee läheisemmin liittyvänsä johonkin aikaisempaan. Vanhempien kulttuurien historialliset renessanssit eivät ole vielä koskaan luoneet kulttuuria uudelleen, ja erehdytään pahasti, jos jonkin täysin omaehtoisen uuden kukoistuskauden maagisen voiman katsotaan olevan seurausta kosketuksesta menneisiin kulttuureihin. Kulttuuri pysyy ihanteena, ja ihannetta voi lähestyä vain etsivä yksilö, ei koskaan komppania, ei käyden eikä pikamarssia. Yksilöiden kulttuurin täytyy edeltää kansakunnan kulttuuria; ja jo siksi on naurettavaa kaikki pelko, että yhden kansan suurempi joukkotuotanto olisi uhka toisen kansan kulttuurille. Kulttuuri ei ole mitään mikä voisi yhdistää kahta ihmistä, ei mitään missä he voisivat harjoittaa yhteistoimintaa.

Oleellisena kaikelle kulttuurille on pidettävä erästä sen merkitystä, jolla on kaksi puolta. Kaiken kulttuurin edellytys ja, puhtaasti henkisesti, sen kanssa identtinen on *probleemientaju*. Siksi kaikki kulttuuri perustuu *yksilöllisyyteen*, sillä probleemat ovat aina *yksilöllisiä*.

Tämä määritelmä myös heti selittää kulttuurin käsitteen ja hengenhistorian käsitteen läheisen suhteen.

Sillä kaikki taide ja filosofia on, niin kauan kuin on ollut ihmisiä, käsitellyt samoja ikuisia probleemoja, suuria ihmisyyden ja olemassaolon probleemoja. Maailmankirjallisuuden suuret aiheet pysyvät samoina, jokaisella muusikolla toistuu Requiemin aihe, filosofian probleemat ovat samat vanhimmista babylonialaisten ja intialaisten myyteistä ja sananlaskuista nykypäivään. Ajateltakoon Don Juan-, Faust-, Prometheus-aiheen muunnelmia kansojen kirjallisuudessa, Hamletin paluuta Skulena, Siegfried-hahmoa (= Feramors-Akhilleus), täydellisen roistomaisuuden muodonmuutoksia Hagenina, Richard Kolmantena, Franz Moorina, Golona, piispa Nikolaksena. Käsitystä ajan ideaalisuudesta opetettiin ennen Kantia jo *Upanisadeissa*, Anaksimandroksen etiikka sanoo melkein saman kuin Schopenhauerin etiikka, kristillisen ajatuksen Jumalan Valtakunnasta kohtaamme taas Parsifal-

tarun Graalin ritaristossa ja Kantin hahmottelemassa *Corpus mysticumissa*. Pohjimmiltaan ovat myös taiteilijan ja filosofin probleemamat samat, vain tapa käsitellä niitä erilainen. Sillä kysymys ja ajatukset ovat suurelle taiteilijalle ja suurelle filosofille yhteiset. Ajatus on esitettävissä, ja siksi taide tarvitsee logiikkaa yhtä paljon kuin tiede. *Näkemys* on se mikä on yksilöllistä filosofiaa ja taiteessa; edellisessä *ei-aistittavana*, jälkimmäisessä *aistittavana*, ensimmäisessä *käsitteeseen*, toisessa *symboliin* johtavana. Puhuttaessa modernista taiteesta, jota luonnehtii absoluuttinen ajatuksettomuus, jonka se on kohottanut periaatteekseen julistamalla, ettei tahdo tietää mitään ajatuksista taiteessa, on korostettava, että todellinen taide on aina ajatustaidetta, suuri taiteilija aina suuri ajattelija, joskin ajattelee toisin kuin filosofi. Kaikki suuri taide on siksi *syvällistä*; on **vain** *symbolista* taidetta (jota tosin ei pidä sekoittaa ”symbolistiseen” eli nykyiseen ”tunnelmataiteeseen”). *Koska ihmisestä tekee nerokkaan se, että hän on tietoisessa yhteydessä maailmankaikkeuteen, täytyy neron luomuksissa aina olla aistittavissa olion sinänsä syke ja maailmankaikkeuden hengitys*. Siksi ymmärrämme, myös tutustumalla suuren taiteilijan olemukseen, että ajatuksen syvyys on ehdoton edellytys sille, että myös *taideteos* olisi suuri. *Tällä* mitalla on aivan ensimmäiseksi arvioitava jokaista taideteosta, ja vasta myöhemmin muodon mitalla. Siihen että taidekritiikki kauttaaltaan on yhä niin haparoivaa, siihen on synnä vain, että se ei arvioi kohdettaan ihanteenaan ajatusten syvyys. Maailmankirjallisuuden suuruuksien joukko kyllä harvenisi melkoisesti, jos tällainen tarkastus todella suoritettaisiin. Kovin moni nimi suistuisi kuuluisuuden jalukselta, jonne sen ovat nostaneet ne, jotka odottavat taiteelta vain liikutusta tai kiihtymystä, tunnelmia tai paatosta. Silloin täytyisi laskeutua alas, yhden toisensa jälkeen, Wielandin ja Uhlandin, Horazin ja Lope de Vegan, Schillerin ja Otto Ludwigin, Grillparzerin ja Maupassantin, Gottfried Kellerin ja Lessingin, Stormin ja Thackerayn, Grabben ja Anzengruberin, Racinen ja Walter Scottin, Byronin ja Dickensin, Molieren ja Walther von der Vogelweiden; ja samaten muiden taiteilijoiden joukosta esimerkiksi Botticellin ja Segantinin, Murillon ja Thorwaldsenin, Gounodin ja Johann Straußin – yksikään, ei yksikään näistä täyttäisi tuota ikuisuuden mittaa.⁶ Näin ankara jako varmasti naurattaisi ja närkästyttäisi kaikkia nykyisiä kriitikoita, vaikka siinä, hyvällä syyllä, jätettäisiin kajoamatta vielä elossa oleviin; mutta silti se menisi niin pitkälle että joutuisi asettamaan kyseenalaiseksi jopa ”jumalaisen Homeroksen” suuruuden, vaikka sillä muuten yksimielistä eriväivää tuomiota vastaan olisi asettaa tuekseen vain yhden, tosin yhden *aivan ainutlaatuisen*, Platonin, mielipide.

Vain siinä merkityksessä, että kaikki suurimmat probleemat on asetettu jo kauan sitten, on kulttuuri todellakin yhteydessä kulttuurihistoriaan. Mutta samat probleemat on asetettava aina uudestaan: aloitetaanko silloin viittaamalla aikaisempiin ratkaisuyrityksiin vai ei, on samantekevää ja nykyisen hankkeen menestyksen kannalta merkityksetöntä.

Voimakkainta on probleemientaju huomattavalla ihmisellä: sillä ne ovat hänessä tulleet elävämmäksi kuin muissa. Hän tuntee ne *omiksi* probleemioikseen, hänelle ne eivät ole mitään ulkoapäin tuputettua perimätietoa tai sovinnaisia keskustelunaiheita, vaan hänet johtaa niihin aina uudestaan hänen oma yksilöllisyytensä, se, mikä siinä on problemaattista.⁷ *Objektiivisen* kulttuurin perusta onkin rakentunut niistä uhreista, jotka suuret ihmiset ovat kaikkina aikoina kantaneet maailmanarvoituksen alttarille. Subjektiiivisessa, psyykkisessä *kulttuurissa* on, muodollisesti aina samalla tavalla, kyse sisäistetyimmistä *kultista*; sen objektiivisissa ilmenemismuodoissa oman lapsen maailmaansaattamisesta jonkin persoonattoman Korkeamman suu-remmaksi kunniaksi.⁸

Kuitenkin kulttuuri on myös jotakin yhteiskunnallista: alttari, jolla uhraaminen tapahtuu, on vapaasti kaikkien nähtävissä. Tämä kulttuuriyön julkinen puoli on aina tajuttu vain hämärästi, eikä sitä mikä on kaikkein yksilöllisintä, uskontoa, kysymystä oman elämän tarkoituksesta ja tehtävästä, ole koskaan laskettu kulttuuriin kuuluvaksi, vaikka tämä perimmäinen ongelma, usein ehkä tiedottomasti, jo sisältyy kaikkiin muihin probleemioihin. Koska jokainen korkeatasoisempi ihminen itse päättää moraalistaan ja näkee ulkoisen ripittäytymisen heikkoutena ja luopumuksena, pitää hän hurskautta, joka lopulta merkitsee samaa kuin moraalisuus, vain yksityiseen elämäänsä kuuluvana asiana. Myös toiselta puolelta, tekojen osalta, on tällainen rajanveto hyväksi. Hurskaudesta ei synny mitään kestäväää maanpäälle. Siksi uskonto jo kuuluu kulttuurin tuolle puolen, koska sillä on sisältö, joka ei sellaisenaan voi muodostua miksikään erityisprobleemaksi: sen sisältönä on koko yksilön ja maailman perimmäinen perusta.

Se on sitä, mikä on kaikkein yksilöllisintä: uskoa, kuten näimme, voi ihminen vain itseensä, ja itseensä hän voi uskoa vain siinä määrin kuin hän pyrkii kohti Hyvän ja Toden ideaa edustavaa Absoluuttia tai Jumalaa ja yrittää tulla tämän idean kaltaiseksi. Kulttuuri on yksilöllistä, mutta ei yksilöllisyyden *problemana*, vaan problemaattisen ja uskonnon *asettamuksena* (Position) uudistaman (uudestisyntyneen) yksilöllisyyden seurauksena. Kulttuuri on (Kantin merkityksessä) *transsendentaalia*; kaikki transsendentaaliset toiminnot johtavat lopulta Absoluutin ideaan niiden loppukäsitteenä,

mutta tämä ei ole niistä loogisesti johdettavissa. Vasta *transsendentaalisuus luo* kulttuuria. *Pätevydessään ylyksilöllisten ja kuitenkin aina uudestaan yksilön itsensä tehtäväksi jäävien arvoasettamusten varsinainen, transsendentaalinen sisältö on kaiken sosiaalisuuden edellytys.* Tämä sisältö tekee kulttuurista taas sosiaalista, arvon, jota jokaisen yksilön on koeltava itsenäisesti vapaudessa ja jonka jokainen tulee muodollisesti samalla tavalla aina uudestaan tunnustamaan. Siinä määrin kuin esimerkiksi oikeuslaitosta ei hoideta vain lukkoonlyötyjen pykälien mukaan, vaan käsiteltävät asiat problematisoidaan kysymyksiksi oikeudesta ja vääryydestä, vain siinä määrin on oikeudellisilla säännöillä kulttuurista merkitystä. Myöskään erilaisten teknisten keksintöjen mahdollisimman laajalle levinnyt ja taukoamaton käyttö ei päästä yksilöä tai yhteisöä osalliseksi kulttuurista, ja yhtä vähän on myöskään tieteellisillä *tuloksilla* kulttuurista merkitystä. Monitieteilijä ei edusta kulttuuri-ihmistä, eikä sitä edusta myöskään moniottelija.

Niin kauan kuin ajasta, sen mittaamisesta ja moraalista arvottamisesta, ei ole tullut pohdinnan aihetta jokaiselle yksilölle, ei sillä, että jokaisella on kello liivintaskussa, ole hitustakaan kulttuurista arvoa. Siis myös kulttuuri probleemientajuna on eräs ihanne: kukaan ei tee tarpeeksi pyrkiäkseen tähän ihanteeseen, kaikkein kultivoituneimmankin täytyy usein kavahtaa sitä, kuinka paljon on asioita, joita hän ei vielä ole pohtinut. *Kenelläkään ihmisellä ei ole kulttuuria; mutta jokaisen on tahdottava kulttuuria.*

Sillä kulttuuri on myös tehtävä eikä vain probleema, kulttuurikysymyksellä on, kuten jokaisella todella painavalla kysymyksellä, teoreettisen ohella myös käytännöllinen puolensa. Ja näin kulttuuri psyykkisesti eriytyy toisen, käytännöllisen puolensa mukaan tehtävientajuna. Probleemientajun on tahdottava muuttua teoiksi, ja sen se tekee aina, kun ihminen suhtautuu probleemoihinsa vakavasti. Probleemat ilman tehtäviä ovat turhia, tehtävät ilman probleemoja ovat valheellisia. Peli sellaisenaan on turhaa; sillä siinä asetetaan probleemoja, joista ei koskaan voi tulla tehtäviä.⁹ Urheilu sellaisenaan on valheellista; sillä siinä annetaan tehtäviä, jotka eivät koskaan ole olleet probleemoja. Molemmat ovat siksi kaikelle kulttuurille vieraita niin kauan kuin ihminen ei näe niissä kummankin ehdon täytyvän.

Kaiken kulttuurin välttämättömänä edellytyksenä on siksi aina myös yksilön ulkoinen vapaus. Vapaus on perusta, jota ilman kulttuuria ei voi tahtoa, ja näin on oikeastaan vasta tullut täysin selväksi tuo ajatus, jonka mukaan kulttuuri edellyttää vapaa-aikaa, joutilaisuutta vastakohtana työlle. Mutta tähän muotoiluun ei voi pitäytyä. Ensinnäkin vapaa-aikaa käytetään enemmän työstä toipumiseen kuin yksilölliseen kulttuuriin, ja lisäksi sisältyy

myös *työn* periaatteeseen usein väärinymmärretty mutta hyvin tärkeä kulttuurin ainesosa.¹⁰ Työ ei sinänsä ole hyvä eikä paha, se on sellaisenaan eettisesti neutraalia; vaikkakin työtätekevä ihminen, kuten kokemus osoittaa, on yleensä moraalisesti korkeammalla tasolla kuin työtätekemätön, on toki aina merkitystä päämäärällä, mihin työllä pyritään. *Kulttuurisesti arvokasta voi olla ainoastaan sellainen työ, joka viittaa siihen työhön, jota tekijä tekee oman itsensä kanssa.* Että siitä koituu hyvää myös muille ihmisille, jos sillä on kulttuuriarvoa, *perustuu juuri kulttuuriarvojen* (totuuden, kauneuden, oikeuden ym. ideoiden) *transsendentaaliin luonteeseen.* Työllä, jolla ei ole muuta tarkoitusta kuin tuottaa leipää omalle tai jonkun toisen perheelle, ei tule koskaan olemaan kulttuuriarvoa. Sosiaalinen orjuus, siinäkin tapauksessa, että se lopulta *pakottaa* arvokkaiisiin kulttuuritekoihin, on siksi itsessään kulttuurinvastaista, samoin kuin köyhyys ja sairaus ilmiönä ovat alusta asti täysin kulttuurinvastaisia. Tämän oivaltaminen on nostanut korkeaan arvoon kaikki sellaiset yksilön toiminnot, joissa tämä ei ole ulkoisen pakon alaisena; ja näin ovat urheilu ja leikki, muka jonakin kulttuurille tunnusomaisena, saaneet osakseen molemmat yhtä epäoikeutettua arvonantoa.

Mutta mitään kiinteää vuorovaikutusta ei urheilun ja leikin ja toisaalta yleisemmän kulttuurin välillä ole. Kuitenkin juuri tässä on kulttuuriajatuksen vakavuus ja suuruus: kulttuurin täytyy kummuta yksilöllisyydestä ja puolustaa itseään ylyksilöllisten arvojen yleisen tuomioistuimen edessä. Ens *transzendentele*, "animal metaphysicum" tarkoittaa siksi täsmälleen samaa olentoa kuin ζῶν πολιτικόν: ihmistä. Näin saa vastauksensa tuo kuuluisa sosiologinen kysymys: kumpi oli ensin, yksilö vai yhteiskunta; *ne ovat molemmat, yhdessä, olleet alusta saakka.* Näin, rohkenen sanoa, selittyy "tuo mitä kummallisoin seikka, että kaikista tuntemistamme olennoista ihminen on toisaalta kykenevin yksilöllisyytensä itsenäiseen kehittämiseen ja toisaalta myös riippuvaisin sosiaalisista kontakteistaan lajitovereihin". (Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie*, 2. p., 1899, nide II, s. 227.)

Merkkiä, jonka *alle* yksilöt kokoontuvat muodostaen yhteiskunnan ja johon he yhteisiä päätöksiä tehdessään *kohottavat katseensa*, kutsutaan kulttuuriksi. *Ideana* kulttuuri on *loogisen* puolensa mukaan *ylyksilöllinen probleema*, *eettisen* puolensa mukaan *ylyksilöllinen tehtävä*. Kulttuuri *yksilön suhteena ideaan* merkitsee teoreettisen probleeman tajua *ajattelussa*, käytännöllisen *tehtävän* tajua toiminnassa. Näin *kulttuuri on ideana ylyksilöllistä ja ihanteena yksilöllistä.*

III. Tieteen merkitys kulttuurille

Mistään ei nykyään keskustella hartaammin kuin kulttuurista. Mitään ei tutkita niin ahkerasti kuin kulttuurihistoriaa, mikään ei saa osakseen niin herkeämätöntä mielenkiintoa kuin tämä. Mitään suurempaa kunnianhimoa ei ole nykyään nuorilla tai vanhoilla, rikkailla tai köyhillä kuin se, mikä kohdistuu kulttuuriin. Tuon kulttuurilla hienostelijan, joka on sublimoinut uuteen kravattiin suuntautuneen himonsa suurelle yleisölle tuntemattomiin taiteilijoihin ja taideteoksiin kohdistuvaksi antikvaariseksi mielenkiinnoksi, jo tunnemme. Aivan läheltä on myös kuultavissa luonnontieteestä lastenanoksia valmistavien kulttuurin myyntisusien ulvonta. Hienostelija (Snob) ja roskaväki (Mob) nimittäin tarvitsevat ja täydentävät toisiaan. Edellinen on yksinäinen, koominen eikä täysin epäsympaattinen ilmiö. Jälkimmäinen, vähemmän valheellisena mutta pontevammin omaa etuaan ajavana, löytää edellisen tavoin tukea pyrkimyksilleen tuosta erinomaisesta argumentista, huudahduksesta: Kulttuuri! Tosiaankin, yleisimmillään ei kulttuurilla enää ymmärretä aatehistoriaa; tiede ja tekniikka ovat ne, jotka nykyään pääasiallisesti määräävät ajan hengen.

Tarkastelkaamme tätä outoa näytelmää: mikään ei edisty noiden erilaisissa kriiseissä kypsyvien muiden prosessien rinnalla niin konemaisen varmasti kuin tuo jättiläismäinen, koko maanpiirin yli kurottautuva olento, tiede; mikään ei ole niin vaatavaista, eikä millekään omisteta niin paljon huomiota. Mesenaatit ovat vaihtaneet suojattejaan. Kun he aikaisemmin kantoivat huolta taiteilijoista ja filosofiista (Platon, Aristoteles, Descartes, Grotius, Spinoza, Leibniz, Voltaire), antavat he tänään tukensa tieteen pyrkimyksille. Tosin – se jolla on rahaa, ei myöskään ole enää aristokraatti. Suurella kapitalistilla on päätösvalta, ja hän valitsee tieteen.

Tieteen korkea *ihanne* on se, jota tiedemies saa kiittää arvostuksestaan. Yksin tämän ihanteen tulisi olla hänen ylpeytensä; työskentely tietoisesti sen nimessä, elämä ihanteen pelkkänä palvelijana hänen kunniansa. Se syvä halveksunta, jota jokainen tiedemies (laajimmassa merkityksessä) tuntee pelkkää teknikkaa (laajimmassa merkityksessä; joka käsittää myös lakimiehen ja lääkärin) kohtaan, on lähtöisin tästä ihanteesta.

Tieteen aatteeseen kohdistunut kunnioitus on kuitenkin myöhemmin tullut myös virallisen tieteenharjoittajien ammattikunnan osaksi. Erityisesti edellisellä vuosisadalla (1800-luvulla; *suom. huom.*) ja erityisesti Saksassa on tapahtunut tällaista arvostuksen kohteen laajenemista. Kokonaisuutena se on epäoikeutettua, yksityistapauksissa on tässä saatettu tehdä yhtä

paljon oikeutta kuin vääryyttäkin, ja tieteenhistorian on tässä vielä kovasti harjoitettava itsekritiikkiä. Tarkoitan sitä hallitsevaa henkistä asemaa, mihin yliopistojen professorit ovat viimeisen sadan vuoden aikana päässeet. Yliopiston professori puhuu, ja maailma tottelee. Tämä on sinänsä ilahduttava merkki. Mutta monet yliopistojen professoreista, rehtorin virkaanastujaispuhujista, puhuvat usein alaviistoon ja hyvin alentuvasti kulttuurista. Vain harvoin he enää asettavat tavoitetta korkeammalle, vetääkseen muita mukaansa korkeampaan hengenlentoon, enimmäkseen he luottavaisesti uskovat tulevansa itse suoraan alkulähteeltä ammentamasta täysin kourin kulttuuria jota nyt juhlallisesti lahjoittavat maailmalle. Tätä tarkoitusta palvelee tuo Alma Mater -käsitteen uudelleentulkinta, joka tekee vapaiden opintojen tyyssijasta jonkinlaisen ihmiskunnan jaloimpien hedelmien pyhän lehdon ja joka näin vapauttaa sekä opiskelijat että opettajat kaikesta mieskohtaisesta kilvoituksesta saadessaan heidät kuvittelemaan, että tämän aivan tietyn lähteen äärellä juopottelu tekisi heistä pyhiä ja loukkaamattomia.

Näin alkaa vähitellen kehittyä käsitys tieteestä jonakin, jota ei enää luonnehdi vakava pyrkimys tietoon ja systeeminrakennukseen. Tieteestä tulee tunnussana, sen tavoitteena ei enää ole tietäminen vaan mahdollisimman suuri joukko ”positiivisia” tietoja.

Näin sen työskentelytavasta tulee mekaaninen ja vakiintuneisiin käytäntöihin rajoittunut.

Koska kaikista elimistön epämuodostumista ei vielä ole onnistuttu valmistamaan vahamallia, on työtä vielä jatkettava, ei siksi, että näin tietämyksemme todella kasvaisi vaan ainoastaan ”tieteen vuoksi”.

Koska tuskin kuultavien ja toisaalta liian voimakkaiden äänten aiheuttamien kuuloaistimusten välistä suhdetta ei vielä ole tutkittu, on tämä laiminlyönti mitä pikimmin korjattava. Minkä vuoksi? Tieteen vuoksi. Itse tutkimusta ei kukaan lue, se hankitaan kirjastoihin ja mainitaan kirjallisuusluetteloissa, ja voidaan levollisina todeta, että ”se on tehty”. *Tuottaa*: juuri tämä sana kuvaa nykyistä teollista tiedonkeruuta, jossa suurten laboratoriodien ja seminaarien johtajat ihailtavalla tavalla hoitavat kapitalististen teollisuusparonien tehtäviä. Historiantutkimuksessa on paino ”lähteillä”, eksakteissa luonnontieteissä ”kokeilla”. Luvut, tilastot, falsifiointimetodi, painoanalyysi, nämä hallitsevat itsevaltiaan tavoin. Hyvällä syyllä on *tämä* tiede julistanut kaikki tuloksensa **yhtä tärkeiksi**. Tiedeakatemit ovat tämän valtion viisaat vanhemmat, eurooppalaisen kulttuurin pelottavat isoäidit;¹¹ ne vaalivat ja kasvattavat perintöä. Ja voi sitä, joka uskaltaa epäillä tiedettä, jota ne edustavat, *tätä* kaikkien päämäärien päämääränä olevaa tiedettä! Joka us-

kaltaa kyseenalaistaa kokeet, joissa uusia rokotteita testataan ruiskuttamalla niitä spitaalisiin, on valistuksen vihollinen ja antisemiitti; joka ilmaisee huolensa siitä, että eläimiä jatkuvasti kidutetaan tarpeettomissa kokeissa, on vihattu ja ylittunteellisuuudessaan naurettava rauhanhäiritsijä. Ehkä vain siksi, että tämä tiede on demokratiaa ilman presidenttiä, jolla olisi valtuudet puhua sen puolesta, ei ole vielä suoraan sanottu, että vähäisimmälläkin mikrokemiallisella löydöllä on ihmiskunnalle todellista arvoa enemmän kuin suurimmalla runoudella. Oikea tiedemies pitää taidetta, uskontoa, filosofiaa tarpeettomina; jokaisen tieteen opetuslapsen sopii halveksia kollegojensa puuhastelua niiden parissa, se on ryhdytöntä suunsoittoa. Tämä luetteloidaan tieteen *Molok* vie ihmisen kokonaan, sitä täytyy palvella kaiken, mitä hän on ja mitä hän tekee, muutoin hän ei ole tiedeyhteisön täysivaltainen jäsen. Joka yrittää kaataa tätä epäjumalaa, on yhtä vahvoilla kuin Don Quixote.

Sillä hän ei löydä mitään näkyvää vastustajaa, vain tyhjän sanan, pelkkää ilmaa olevan rakennelman, joka pitää koossa tätä yhteisöä, joka ei kylmästi lyö häntä maahan vaan suhtautuu hänen hyökkäyksiinsä vieläkin kylmemmällä vaikenemisella. Ilmaistaksemme lyhyesti, mitä tämä nykyinen tiede on ja mitä se ei ole, voimme sanoa: sillä on esittää tuloksia ja se asettaa itselleen tehtäviä, mutta mikään ei ole sille problemaattista. Vain ihmisillä, jotka itse pohtivat omaa itseään, sen sijaan että palvoisivat jotakin vaikkapa tieteen nimellä tunnettua epäjumalaa, on probleemoja.

Samalla kun tieteestä, yksittäisten havaintojen keruuna ja järjestelynä, *päältä katsoen* tuli *ylin* päämäärä, tapahtui käsityksessä tieteestä ja sen asemasta ihmisen henkisessä elämässä aivan vastakkainen muutos. Pohjatonta halveksuntaansa tekniikkaa kohtaan on tiedemies aikaisemmin aivan oikeutetusti perustellut sillä, että tälle kaikella tiedolla on vain välineellinen arvo, kun taas tieteelle se on itsetarkoitus.

Etä itse tieteellisestä tiedosta on nyt tehty väline, on vasta meidän aikamme keksintö. Tämän katsomuksen ”filosofia”¹² syntyi siitä, että se, mikä aikaisemmin oli arvostettu joksikin korkeammaksi, käsitettiin nyt taloudellisesti. Kuten historiallinen materialismi, nähdessään historian pelkkänä taisteluna elannosta, kieltää kaiken arvon ihmiskunnan menneisyydeltä, samoin on käsitys tieteestä vain välineenä, jonka on määrä tehdä elämästämme mukavampaa, tehnyt ihmisen tiedonhalusta jotakin niin hirvittävää, ettei sille varmastikaan löydy vastinetta aikaisemmasta historiasta. Tämä käsitys toki muotoiltiin hyvin terävästi ja sen esityksen kepeä lumo on vetänyt piiriinsä varmasti monia, jotka vain lyhyen aikaa saattoivat pitää siitä kiinni. Siltä ei myöskään puuttunut tuota nykyään tavanomaista biologista

leimaa. Biologinen tarkastelutapa, sellaisena kuin se nykyään ymmärretään, on pelkästään utilitaarinen, se laajentaa kuuluisien englantilaisten lattapäiden utilitaariset yhteiskuntaperiaatteet koskemaan myös kasvi- ja eläinkuntaa. Näin tehdessään se ei ole koskaan kieltänyt alkuperäänsä, sitä herätettä, jonka Darwin oli saanut Malthusilta, vaikkakin se myöhemmin on ottanut etäisyyttä Darwiniin. Siis mieltymys biologiaan on pikemminkin taloudellisen ajattelun erikoistapaus. Myös iskusana ”tieteen talous” on peräisin eräältä kansantaloustieteilijältä. En ole aiheetta verrannut nykyisen tieteen käytäntöä suurteollisuuden harjoittamiseen. Sen teoreetikot vahvistavat, että nämä myös teoriassa muistuttavat toisiaan. Käsitys tieteestä liiketoimena olisi kunniaksi jokaiselle kaupankäynnistä elävälle kansalle. Ja se onkin erityisesti amerikkalaisille ja juutalaisille mieleinen.¹³

Tarkoitukseni ei ole eikä minulle ole tässä mahdollistakaan arvostella tuota taloudellista tiedekäsitystä ja osoittaa sen psykologista kestättömyyttä; toistaiseksi on kyse vain sen arvottamisesta. Tälle todelliselle kulttuurille vieraalle käsitykselle on tunnusomaista, että se kieltää kaikki probleemat, missä se onkin aivan johdonmukainen, koska sen valitsemalta aistimusmonistiselta kannalta kaikki ongelmanasettelut voivat tietenkin olla vain suhteellisia. Ei kuitenkaan olla taipuvaisia olettamaan, että kaikkien ongelmien kieltäjät itse ovat aina ongelmallisia luonteita. Yhtä välttämätöntä oli kieltää tiedettävissä olevaa objektia vastassa oleva tietävä subjekti. Samalla kun ihminen halusi vapautua tietämisestä, ja kuitenkin, ja entistä suuremmassa määrin joutui vieraan tarkoitusperän orjaksi, kehittyi kaikessa hiljaisuudessa hitaasti mutta varmasti suunnitelma yhteiskunnallisesta tiedeihanteesta, jonka eteen yksilön *täytyisi* tehdä työtä; huudahdus: ”tieteen vuoksi” onkin vain *osa* yleisempää parkua: ”lajin vuoksi”, ”yhteiskunnan vuoksi”; tieteen Molok on vain yksi pieni tekijä sosiaalietiikan epäjumalten valtakunnassa, yksi sen herttaisista piirteistä, vielä yksi muistutus siitä, että yksilön on ennen kaikkea maksettava veronsa kokonaisuudelle. Viisaudesta itsestään tuli väline, kun tästä tieteestä tuli päämäärä. Ja että tämän välineen hinta ei voinut olla putoamatta, tulee nyt ymmärrettäväksi.

Arvioikaamme kuitenkin vielä kertaalleen tämän näytelmän koko surkeus. Pelottomasta tutkimusmatkailijasta tulee talouden sivilisoivan vaikutuksen alaisena arka tupajussi ja hänen nuoruudenhurjasteluistaan huono vitsi; kohdatessaan tiedontavoitteluun liittyvää inhimillistä suuruutta saattaa hän vain ylimielisesti hymyillä, koska ei sellaista ymmärrä. Hän on vapaa niiden katsomuksellisten ajattelumuotojen painolastista, jotka kuormittavat suurimpien tietäjien tietämistä, hän on siitä jo vapautunut, eikä se enää häi-

ritse hänen ”viheliäistä viihtymystään”! Hän ei enää etsi eikä kysy mitään, hän kerää ja kerää, järjestää, ja järjestää taas uudelleen. Tietämisen valtavan tragedian hän kuittaa narrin kysymyksellä: Mistä tämä kiihtymys? Mehän vain haluamme olla taloudellisia!

Jättäkäämme nyt oppi, joka näkee tieteessä pelkän välineen, ja tarkastelkaamme toista, jolle tiede on itsetarkoitus. Tässäkään emme voi vielä antaa ehdottoman myönteistä arviota. Myös itsetarkoitus voi tiede olla kahdella tavalla: *Ihminen voi tahtoa tietoa valtana, ja hän voi tahtoa sitä arvona.*

Tieto voi olla haluttua tai jo hallussaolevaa *valtaa*. Tietoa valtana tahtoo sellainen ihminen, joka ei tunnusta luontoa ja joka *kieltää* koko olemassaolon, eli *paha* ihminen. Hän *näkee* probleemat, hän *näkee*, että ihmiset kärsivät niistä, mutta hän haluaa *kumota* probleemat ja tällä tavoin osoittaa halveksuntaansa ihmisiä kohtaan. Kysymyksestä hän ei pidä, ei tunne sitä, se on hänelle korkeintaan keino *pakottaa* vastaus esiin; ja vastausta hän ei anna, koska hänellä ei ole siveellistä tarvetta sisäiseen selkiytymiseen, vaan hänen vastauksensa perusmuoto on *kysymykseen kohdistuva* voitonriemuisen ironia. Faust ei ole se, joka katsoo Maahista, kaiken ajassa tapahtuvan symbolia silmiin, ei se joka lähestyy hartaasti probleemaa ja joka *haluaa päästä sen luokse* sekä palavasti kohota kohti ideoita; ei, hän haluaa vetää probleeman alas puoleensa, *hän haluaa kumota olemisen tietämisellä*, alentaa tiedon sillä että itse *tietää*, samoin kuin on itse alentanut itsensä. Siksi Wagner varustaa *Parsifalissa* Klingsorin, joka on kuohinnut itsensä eli käyttänyt itseään välineenä, taikakaluilla ja henkienmanaajan välineistöllä. Mikä minulla tässä on mielessäni, on **taikurin suuri idea**, jolla vielä nykyäänkin on syvä merkityksensä, jos se vain osataan nähdä erään tietynlaisen mielenlaadun hypostaasina. Se kuuluisa historiallinen hahmo, joka tulee sitä lähimmäksi, on *Bacon, Verulamin paroni*. Nyt ymmärrämme sisäistyneemmin tämän miehen opin, jonka mukaan tieto on *valtaa, tantum possumus quantum seimus*; hän on ensimmäisenä tuntenut ylpeyttä löydöistä ja keksinnöistä, hän on nykyisten edistysuskoisten poroporvarien – kunnioittomasta elämänurastaan tunnettu – esi-isä.

Tässä on myös paikallaan sanoa jotakin tekniikasta, sikäli kuin se on enemmän kuin menetelmä rationaalisesti ratkaista käytännön ongelmia käytettävissä olevan tiedon valossa eli soveltaa teorioita yksittäisiin konkreettisiin tarkoituksiin (konstruktio); tai enemmän kuin keino tehdä ilmeisiksi ajattelijan aavistamat yhteydet (koe)¹⁴. Tämä enemmän on *keksijähenki*, kun se ylittää henkisen leikin tai käytännön hyödyn rajat. Keksimisessä voi olla psyykkisesti hyvin paljon paha, tätä ei voi kieltää, hyvin paljon tahtoa

valtaan. Tämä myös suoraan sanotaan: päämääränä on luonnon hallitseminen ja tässä saavutetusta menestyksestä ylpeillään. Tässä kaikkien muurien alasrepimisessä ei ole ainoastaan hävyttömyyttä, pyrkimystä uhrin paljastamiseen ja häpäisyyn (tämä olisi täysin samaa kuin antimoraalisesti motivoitu *tietäminen*). Keksinnöt ovat pikemminkin juuri niitä ihmeitä, ”jotka Paholainen on saanut aikaan”, ja on ymmärrettävää, että veturissa nähtiin jotakin paholaismaista. Tahto valtaan kieltää myös luonnonlait, sillä se haluaa alistaa ne. Paholaisen aikaansaamassa ihmeessä meillä on Jumaluuden aikaansaaman ihmeen vastakohta. Siinä ei ole kyse luonnonlakien voittamisesta, johon johtaa ajatus moraalisen subjektin *vapaudesta* luonnonlain alaisuudesta (ylösnousemuksen ihme), vaan niiden voittamisesta sillä perusteella, että *koska mikään ei saa jäädä vapaaksi*, kaikki on orjuutettava. Tahdossa valtaan on kyse tahdosta epävapauteen, niin omaan kuin muidenkin. Tahto valtaan, jota ei oikeastaan tulisi kutsua tahdoksi vaan mielivallaksi, kohtelee ihmisiä ikään kuin identiteetin laki ei pätsisi: vallanpitäjä vaatii alamaisiltaan joka päivä jotakin muuta, vastakkaista. Niinpä tällaisen luontoa hallitsemaan pyrkivän ihmisen mielivalta ei välitä lainmukaisuudesta luonnossa, vaan haluaa kumota ja murtaa sen. Kaikille paholaismyyteille on yhteistä se pohjattoman syvä oivallus, että sille, joka antautuu Paholaiselle, tekee tämä mahdolliseksi *välittömästi* siirtyä yhdestä maailman pisteestä toiseen, hankkia rikkautta ilman työtä, luoda kultaa tyhjästä, kaikki tämä ilman jatkuvuutta, ilman kausaliteettia (tällainen toive on kaiken ihmisesä olevan pahan pyrkimyksen takana). Kausaliteetin nimittäin ymmärtää ja myös tunnustaa, asettaa, vain se, joka on vapaa (jotta hänellä, Kantin maailmankäsityksen mukaan, olisi objekti, jota vastaan hän voi vapauttaa puolustaa). Paha ihminen ei myöskään tunnusta mitään kausaliteettia, hän ei anna objektille mitään vapautta, koska hän itse epävapaudessaan vain vajoaa yhä syvemmälle; mielivallassaan hän myös kumoo tosiasiat ja on näin empiirisesti todistamassa siitä, että vain vapaus asettaa kausaliteetin. Tähän funktionaaliseen, mielivaltaiseen luonnonlain vapauden kieltävään pakottamiseen siis pohjimmiltaan perustuu luonnon demoneja hallitsemaan kykenevän *noidan* idea; hän on *objektin halveksija*, joka ei kykene näkemään ja kunnioittamaan tämän suurta, juhallista majesteettia, vaan haluaa lannistaa ja alistaa sen.

En halua yliarvioida keksijöitä; he ovat tuskin koskaan mitään suuremosen paholaismaisia kykyjä, ja vain harvoin on heidän pyrkimyksillään mitään suurempaa intensiteettiä. Tiedämme kokemuksesta, että he eivät ole mitään uhkaavia hirviöitä, vaan usein hyvin vaatimattomia luonteita, jotka

tietämättään toteuttavat jotakin tuosta noituuden ideasta. Siksi myös tekniikassa näemme usein jotakin maagista ja pelottavaa.

Varmasti hyvin monet tulevat pitämään näitä teoreettis-psykologisia pohdintoja ”taantumuksellisina”, mustimman taikauskon ja kummitustenpelon tuotteina. Kuitenkaan en tässä määrää *keksinnön* arvoa, enkä kutsu sitä paholaisen työksi. Mutta *keksijät* ovat kovin usein moraalisesti erittäin arveltavia yksilöitä; ja minua kiinnostaa vain heidän mielenlaatunsa. Maailmassa ei ole mitään, näin alkaa Kantin *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, mitä *tahton* lisäksi voisi kutsua hyväksi tai pahaksi.

Tietäminen liiketoimena oli moraalisesti epämääräistä, ja kaikki aavistellut tietämispyrkimykseen liittyvästä eettisestä elementistä olivat tästä näkemyksestä nousseelle teorialle vieraita. Tietäminen tahtona valtaan oli antimoraalista; se suhtautui tietämisen moraaliin temppeleinhäpäisijän varmalla vaistolla ja halusi tehdä sen arvottomaksi omistamalla sen. Katsontakanta, jonka mukaan *tietäminen on arvo*, on se, johon tieteen kunnioitus moraalisenä pyrkimyksenä tulee aina perustumaan. Tietäminen arvon vuoksi suhtautuu tietämiseen vallan vuoksi kuten rakkaus yhdyntään, kuten henkiinherättäminen murhaan. Pyrkimys tietoon on siis, kolmanneksi, tahtoa arvoon; tieto on tälle puhtaalle pyrkimykselle tahdottu arvo, kuin kallis jalokivi. Sen ironia rajoittaa itseään eikä iloitse. Se tuntee kysymisen vakavuuden sekä epätydyttävän vastauksen tuottaman tuskan; se taistelee itsensä kaikkien epäilyksen ahdistusten ja kauhujen läpi perustaakseen todella lujan ja järkkymättömän vakaumuksen. Siksi se asettaa tietämiselle korkeimmat, puhtaimmat vaatimukset: suurimmille ajattelijoille, jotka historia tuntee, Platonille ja Kantille, jotka molemmat näkivät arvoprobleeman maailman ja ihmisen perimmäisenä probleemana, on monen muun seikan ohella yhteistä myös mitä suurin *matematiikan* arvostus. Matematiikassa näyttää tuo tietämisenihanne parhaiten toteutuneen, ja siksi he asettivat sen kaikkien muiden tieteiden edelle, näille saavuttamattomaksi esimerkiksi.

Ja kuitenkin molemmat, Platon ja Kant, aivan oikeutetusti kielsivät mahdollisuuden, että pelkän tieteen kautta voisi päätyä maailmankatsomukseen. Maailmankatsomus voi ihmisellä olla vain sikäli kuin hän on taiteilija tai filosofi, pelkällä tiedemiehellä sitä ei voi olla. Tiede etsii aina vain *totuuksia*, ei *totuutta*.¹⁵ Positiivinen tiede sellaisenaan ei ole syvällistä eikä pinnallista; mutta sen ei tule siksi olla vihamielistä syvällisyyttä kohtaan ja tahtoa kieltää sitä, kuten positiivisen tieteen tietoteoretikot Demokritoksesta Machiin ovat jossakin muodossa (materialismi, monismi, positivismi, empiriokritisismi) aina uudestaan yrittäneet. ”Itse te ette ole menneet sisälle, ja sisälle

meneviä te olette estäneet!”

Filosofien mielenlaatuun kuuluu, että heille kaikki hyökkäävä, kansankiihotukseen tähtäävä esiintyminen on paljon vaikeampaa kuin muille ihmisille. Muuten olisi se halveksunta ja töykeys, jolla tiedemiehet niin mielellään heihin ja heidän ”hedelmättömään” työhönsä suhtautuvat, jo aikoja sitten saanut heidät puolustautumaan. Siksi sanottakoon tässä: Myös (omaperäinen) kuudennen tai seitsemännen luokan filosofi, Hegel, Schleiermacher, Krause, Maine de Biran, Carlyle, Nietzsche, on vielä paljon korkeammalla kuin suurin ja omaperäisin tiedemies, joka ei ole mitään muuta kuin tiedemies: Newton, Gauss, Galilei, Maxwell, Darwin, Berzelius, Helmholtz, Jacob Grimm; nimittäin korkeammalla neroudessa, ominaisuuksissa, jotka konstituivat *merkittävän* ihmisen. Tosin, jos katsotaan vain tulosten luotettavuutta, niiden sopivuutta jo tuoreeltaan oppikirjojen materiaaliksi, silloin on varmasti tiedemies asetettava taiteilijan samoin kuin filosofin edelle. *Mutta tämä ei ole tärkeää.* Jokaisen tieteellisen keksinnön tekee aina kaksi tai useampi tutkija samanaikaisesti, ja keksinnön tekijällä ei ole koskaan tunnetta, että sitä ei olisi voinut tehdä yhtä hyvin joku muu.¹⁶ Suuret filosofit sitä vastoin, samoin kuin suuret taiteilijat, ovat yksilöitä, joista ketään ei voi korvata kenelläkään toisella.

Positiivisella tieteellä, jonka arvoitukset teorian alueella ovat aina suhteellisia ja jonka käytännön päämäärät ovat aina pakenevia, ei pohjimmiltaan ole mitään todellisia probleemoja, ei mitään ihmisen ja ihmisyyden absoluuttisia tehtäviä; sen lähtökohtanaan on juuri pyrkiä saamaan kaikki kokemus näyttämään *itsestään selvältä*. Mutta jos tämä olisi sille onnistunut, jos se koskaan voisi onnistua, silloin ei voisi olla myöskään mitään käytännöllistä *tarvetta täydellisyyteen*. Korkeatasoisen ihmisen kuten myös korkeatasoisen aikakauden mitta on, että näille eettisen tehtävän metafyyssisen probleeman edessä kaikesta muusta tulee *toisarvoista*. Hyvällä syyllä on Goethe asettanut Faustiaan vastaan Wagnerin ja antanut edellisen kauhistua jälkimmäistä:

Ei toivottomuus, tyhjiys sitä vaivaa,
ken tyytyy kuoreen, ihasteluun houkan,
ken ahnain himoin kultaa kaivaa
ja riemuitsee, kun löytää toukan.

(Valter Juva)

”Kuinka ihmeen pitkälle olemmekaan päässeet!” Tämä Wagnerin ilo on juuri kaiken positiivisen tieteen historian melodia. Vakavasti sanottuna, on kyse lopusta, ragnarökistä, epäjumalten hämärästä. Sillä silloin olisi tieto pääasiasta joutunut hukkaan. Ja pääasian osalta on kaikki ennallaan Veda-hymneistä nykypäivään.

Mitään uusia filosofisia ajatuksia ei ole, kuten ei myöskään taiteessa ole mitään uusia aiheita. Tämä perustuu siihen, että filosofi ja taiteilija ovat yksilöinä ajattomia; heitä ei voi heidän oman aikansa pohjalta koskaan ymmärtää eikä selittää. Filosofissa ja taiteilijassa on ikuisuus, pelkässä tiedemieheessä pelkkänä lajiojentona vain uskollisesti hoidetun ja laajennetun läänityksen kuolemattomuus. Filosofi on siis tiedemiestä korkeammalla oleva ihminen. Tieteeseen liittyy aina välttämättä ”fakki-idiotismia”, sillä tiede on aina ammatti; filosofia on yhtä kaikenkäsittävää kuin taide. Suurella filosofilla on kuten suurella taiteilijalla *koko maailma itsessään*, he ovat tietoinen mikrokosmos; samoin tavallisessa ihmisessä, myös tiedemieheessä, joka ei ole muuta kuin tiedemies, on mikrokosmos, mutta tiedottomana, mahdollisuutena. Tähän perustuu se, että taiteilija ja filosofi puhuvat aina vain samoista ikuisista probleemoista; olemme sen paradoksaalisen ja epäilemättömän tosiasian edessä, että juuri aito nero ei koskaan löydä mitään uutta, mitään mitä ei koskaan aikaisemmin ole ollut olemassa, kun taas suuri tiedemies tekee aina todella uusia löytöjä; tosin ovat hänen uututensa sellaisinaan myös aina täysin mielenkiinnottomia (”toukkia”). Neron yksilöllisyys tuo mukanaan, että kysymys minän suhteesta kaikkeuteen tulee aina asetetuksi toisin, mutta kuitenkin aina muodollisesti samalla tavalla; positiivinen tiede on vain lajinmukaista ja sosiaalista, ja sillä voi siksi olla myös historia, mutta se ei tunne mitään sankaruutta eikä mitään tragiikkaa, ei mitään mielihyvää eikä mitään tuskaa. Positiivinen tiede eliminoi yksilöllisyyden: siispä se ei voi olla kulttuuria. Se ei tunne absoluuttisia probleemoja eikä absoluuttisia tehtäviä: sikäli se kieltää kulttuurin.

Tieteen ei tule enää vain ”suorittaa”; eikä sitoutua pelkkään sanaan, sanaan tiede. Ihmisen sielu, hänen yksilöllisyytensä, on *ajaton*, myös yli vuosituhansien; yksilöllisyys ei ole ajan funktio. Kuitenkin, tieteessä se tekee itsestään sellaisen. Tiedettä ihmisen tulisi tehdä vain sellaisesta, joka koskee häntä itseään: sairaan tulee opiskella lääketiedettä. Tiedemiehen probleemat, toisin kuin filosofin ja taiteilijan probleemat, eivät vielä tähän päivään mennessä ole perustuneet omalle yksilölliselle *syyllisyydelle*. Jokaisessa todellisessa ja ikuisessa probleemassa on kyse yhtä todellisesta ja ikuisesta syyllisyydestä; jokainen vastaus tietää sovutusta, jokainen oivallus paran-

nusta.

Jos tapahtuisi kuten tässä toivon, katoaisi tieteenharjoituksesta kaikki tökeröyys, raakuus ja röyhkeys. Tiedemies tietäisi, että on kyse *hänen* asiastaan; ja silloin hän ei tarttuisi kohteeseensa hiilipihdeillä, ei ajaisi sen yli liitutaulusienellä eikä käsitteisi sitä kuin makkaraveitsellä.

Myös filosofia on tiedettä, ei *kohteensa* vaan *methodinsa* puolesta. Vasta kolme elementtiä konstituivat filosofin, ja väistämättä myös kaikki filosofit, niin paljon kuin heidän välillään muuten onkin eroja: ensiksi mystinen elementti (identtinen *absoluutintarpeen* ja -vaatimuksen kanssa); toiseksi *systemaattinen* eli *teoreettinen* elementti (arkkitehtonisuudentarve). Nämä kaksi laatua eivät vielä riitä, sillä teologinen dogmatiikka, joka vetoaa uskoon, täyttää yhtä hyvin tällaiset ehdot. Kolmanneksi tulee *tietämisen* elementti, johdettavuuden, todistettavuuden vaatimus. Että on olemassa ”filosofianhistoria”, perustuu vain tähän ylyksilölliseen tietämisen vaatimukseen ja tieteellisen metodin vaikutukseen (filosofia ei ole mikään oma metodinsa); *mystiikanhistoriaa* ei ole. Myös taidehistoria on (samoista syistä) oikeastaan mahdottomuus, on vain sen *tekniikan* (taiteen sosiaalisen elementin) historia.

Filosofi tahtoo tietää, ja hänen on todistettava. Vain siksi on filosofialla ylyksilöllinen, kulttuurinen, positiivinen arvo. Mystikon saavuttamaa yksilöllistä helpotusta ei tule epäillä, mutta kulttuurille sillä ei ole mitään merkitystä, sikäli kuin mystikko ei ole mitään muuta kuin mystikko. Filosofia on kulttuurisesti arvokasta, koska se on tiedettä ja koska tiede on transsendentaalia; mutta tiede itse on kulttuurisesti arvokasta vain sikäli kuin se on filosofista eli ei jo alun pitäen lähde todistamaan jonkin tietyn filosofisen systeemin oppilauseita vaan itse tutkijan hengessä pysyy vakaassa ja samumattomassa, hurskaassa yhteydessä maailmanarvoitukseen.

Viitteet

1. Kant käyttää uskosta tässä merkityksessä sanaa vakaumus (Überzeugung). ”Subjektiiivisessa riittävydessä on kyse (minun) vakaumuksestani, objektiivisessa riittävydessä (kaikkia koskevasta) varmuudesta (Gewissheit).” (Kr. d. r. V. s. 622, Kehrbach.)
2. *Uhrin* idea: antautuminen idealle. *Uhri on vastaus armoon.*
3. Tämä minän reaktio aika-atomiin, sen *yksinäisyys ajassa* (sen koko ikuisuuteen liittymisen

sijasta), on se, mitä yksisarvinen Böcklinin maalauksessa *Schweigen im Walde* niin nerokkaasti symboloi.

4. Siksi voi olla yhtä pelottavaa se, että lähimmäiseni havainnot ja ajatukset ovat täsmälleen *samat* kuin omani (eli että hän on henkinen kaksoisolentoni) kuin se, että hän *ei lainkaan* jaa havaintojani ja ajatuksiani. Ensimmäisessä tapauksessa tuhoutuu minuuteni, toisessa maailma.

5. Ks. myös 1. Joh. 4;18: Pelkoa ei rakkaudessa ole, vaan täydellinen rakkaus karkottaa pelon. Pelossahan on jo rangaistusta; se, joka pelkää, ei ole tullut täydelliseksi rakkaudessa.

6. Ranskalaisista säästyisivät ainoastaan Zola ja Baudelaire, sikäläisistä maalareista ja kuvanveistäjistä ei kukaan.

7. Esimerkkeinä siitä, kuinka lahjakkaat ihmiset täysin ulkoisista syistä, vaikuttimista, jotka eivät nouse syvältä heidän rinnastaan, saattavat päätyä probleemoihin, ovat filosofeista Descartes ja runoilijoista Gerh. Hauptmann.

8. Tässä rohkenen antaa Abrahamin uhrille merkityksen, jota sillä ei ehkä ollut. Vrt. Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, s. 92 (Reclam).

9. Siksi ei millään sellaisella, joka on **ainoastaan esteettistä**, ole mitään kulttuuriarvoa.

10. Diogenes, joka tähyilee tynnyristään, ei ole mikään kulttuurin idean ruumiillistuma.

11. Lapsen sijasta eurooppalainen kulttuuri rakastaa neiti Ellen Keytä.

12. Mach, *Die Geschichte und Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit*, Prag 1872, lisäksi *Die Gestalten der Flüssigkeiten* ja *Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung*.

13. Tosin myös erään toisen mieltymyksen vuoksi, mieltymyksen siitosvalintaan (mieltymyksen nähdä taiteen alkuperä metson soidinmenoissa).

14. Sikäli kuin se on vain liiketoimintaa, on se amoraalista, ei vielä edes antimoraalista.

15. Tiedemiehillä ei ole heistä itsestään lähtöisin olevaa maailmankatsomusta, josta tulisi heille asioiden mitta, vaan ainoastaan muutamia harvoja asioita, jotka ovat heille koko maailman mitta. Siksi toistuu aina sama: putkahtaa esiin joku ilmiö, jota ei voi liittää heidän suppeaan järjestelmäänsä, ja se jyrkästi kiistetään; jokainen, jonka avarampi katsomus sallii jonkin aivan uuden mahdollisuuden, nauretaan hänen pelkurimaisen mielikuvituksensa ja narrimaisen, sokean uskonsa vuoksi ulos. Näin kävi hypnoottisten ilmiöiden, ”kaksoispersonallisuuden”, monien ”grande hystérien” oireiden kanssa. Ja samoin on nyt käymässä telepatialle, raskautteen liittyvälle ”Versehen”-ilmiölle, tähtikuvioiden vaikutukselle ihmiseen, ja näin tulee aina käymään.

16. Kuinka tämä olisikaan mahdollista, koska tiedemies ei tekisi mitään siitä, mitä hän tekee, ellei tiede jo olisi niin pitkällä, ja koska hän ajattelisi tieteessä aivan toisella tavalla, jos hän olisi syntynyt johonkin toiseen aikaan. Tiedemies vain lisää pieniä palasia aikaisempaan. Tästä seuraa, että jos tiedemies joskus elämässään kirjoittaa yhdenkin, vaikka kuinka huonon runon, tulee hän rakastamaan sitä enemmän kuin mitään, mitä hän on koskaan tehnyt tieteessä. Sillä runossa on hän itse. Tällä en tarkoita, että useampien ihmisten olisi nyt kirjoitettava runoja.

Mutta tiedettä tulisi harjoittaa toisella tavalla.

Viimeiset aforismit

Sairaus ja yksinäisyys ovat sukua toisilleen. Harmittominkin sairaus saa ihmisen tuntemaan itsensä entistä yksinäisemmäksi.

*

Kaikki mikä heijastuu on *turhamaista*; tämä on siis myös kaiken valon synty. Siksi valo ei voi olla edes armon symboli (puhumattakaan etiikasta). Tähdet symboloivat ihmisiä, jotka ovat voittaneet kaiken muun paitsi turhamaisuutensa. Hyvällä ei ole muuta symbolia kuin kauneus: koko luonto.

Tähtiä on paljon; sillä turhamaisuuden ongelma on yhtä kuin yksilöllisyyden ongelma. Yksilöllisyyden ongelma on Kant, joka oli äärimmäisen turhamainen, voittanut tietoteoreettisesti transsendentalismin avulla; eettisesti hän ei sitä voittanut; sillä hän ei voittanut ”intelligiibeliä minää” (turhamaisuus yhdistää hänet Rosseauhun).

”Intelligiibeli minä” on pelkkää turhamaisuutta eli arvon liittämistä persoonaan, todellisen asettamista ei-todellisenä; samalla se on identtinen ongelman kanssa: sillä ajallinen on turhamaista.

Ei ole mitään minää, ei ole mitään sielua;¹ **korkeinta, täydellisintä todellisuutta** on vain **hyvä**, joka sulkee itseensä kaikki yksittäiset sisällöt.

Yksilöllisyys kumpuaa turhamaisuudesta; koska tarvitsemme katsojia ja haluamme tulla nähdyksi. Turhamainen on kiinnostunut myös muista ihmisistä ja on hyvä ihmistuntija. **Koska myös paha on kaikissa ihmisissä yksi ja sama** (”Onnettomuus tulee harvoin yksin.”), siksi ihminen, jota tuijotan, vilkaisee minua: hän nimittäin haluaa, että minä näen hänet. *Minun* uteliaisuuteni on *hänen* häpeämättömyyttään.

*

Paholainen on saanut valtansa, ja *kaiken*, vain *lainaksi*; hän tietää sen (siksi hän arvostaa Jumalaa rahoittajanaan; siksi hän kostaa Jumalalle; kaikki paha on *uskovan tuhoamista*; rikollinen haluaa tappaa Jumalan) eikä tiedä sitä tai tietää sen toisin (siksi häntä pilkataan Tuomiopäivänä); ja se että hän tietää tämän eikä kuitenkaan tiedä, se on samalla hänen valheensa.

*

Paholainen on nimittäin se ihminen, jolla *on kaikki*, ja joka ei kuitenkaan ole *hyvä*; kun taas kaikkeuden tulee virrata vain hyvydestä; kun se on olemassa vain hyvyyden kautta. Paholainen tuntee koko taivaan ja haluaa käyttää Jumalaa välineenä (hän on siksi ennen kaikkea *hurskastelija*); ja on tietenkin itse samassa määrin väline.

*

Koiran isäntä on ihminen, jossa ei itsessään ole mitään koiramaista; hänen luokseen koira hakeutuu; isäntä pitää koira samoin kuin paha sisältyy Ju-

malaan: hän pitää sen tietoisuudessa.

*

Koira esiintyy kaikkien eläinten hahmossa (käärme, leijona jne.); mutta itse se on orja.

*

Joen uhkana on soistuminen. Suolla ovat sääsket ja kuume.

*

Malaria on eräs sisäisen soistumisen vertauskuva; malariaan sairastunut pyrkii syyttämään valoja humaltumalla. (Viini *säkenöi*.)

*

Myös *yksilöllinen* kuolemattomuus on vielä turhamaisuutta tai maine-egois-
mia.

*

Suossa on kyse eräästä joen epäaidosta täydellistymisestä ja sen näennäises-
tä itsensä voittamisesta. Se syntyy veden ja maan sekoittumisesta (miehinen
tunkeutuu naisellisen huokosten läpi). Järvi on yksi joen *pysähdyspaikka*;
sen *mietiskelytauko*. Myös se edustaa yhdenlaista epäaitoa täydellistymis-
tä.

*

Vanhus on erään *epäaidon ikuisuuden* ilmentymä: aika. Hyvä (ja Kaunis-
Tosi) on **ikuisesti-nuori**. Se myös oli se, jonka Wagner tiesi omaksi epätäy-
dellisyysdekseen; hän oli Wotan. Siegfried ja Parsifal eivät ole vielä ilmesty-
neet. Täysin hyvän ihmisen (Jeesuksen) täytyy kuolla nuorena.

*

Tähdet eivät *naura* enää; niillä ei ole enää mitään suhdetta *hauskanpitoon*
(Lust); vain autuuteen ja iloon. Mutta ne loistavat, ne ovat turhamaisia. Siksi
ne voivat pudota. Auringon *rikkomus* on: mielihyvä-tuska arvon-epäarvon
sijasta; se *nauraa* (mutta se *pistää, hehkuu*, palaa, häikäisee, savuaa kuin
tuli).

Syntiinlankeemus tarkoittaa yksilöllisyyttä, ja sen symboli on tähdenlen-
to.

*

Mikä on syvällistä *Rakentajamestari Solnessissa*, on pahan *ykseys* kautta
ajan ja avaruuden. Paha toiveeni vastaa pahaa (ja pelkoa) jossakin muualla.
Joka pelkää murhaajaa, asettaa hänet; joka tahtoo murhata, asettaa sen, joka
pelkää murhaajaa.

*

Urheilijalla on voimaa *itsetarkoituksena* ilman eettistä tavoitetta. Urheilijan

on tuhouduttava itseensä, kuten Valhalla-aihe kuolee itseensä

*

Säälistä on tultava arvostelukykystä **sisäisempää surua** (joka tunnustaa *oikeuden*) eikä siitä tule hakea mielihyvää. Sillä vasta silloin on kyse todellisesta ihmisrakkaudesta.

*

Tyhmä hymyilee veitikkamaisesti kysymykselle, juutalainen syllisyydelle.
Kumpikaan ei ota mitään vakavasti.

*

Koira, käärme jne. pyrkii kumoamaan muut, puolustaakseen itseään (haukkuminen, sihiseminen).

*

Linnulla on väärä keveys; se lentää, koska sen luut ovat ontot.

*

Rikollinen kukistaa pelon vihalla, sen sijaan että hän kukistaisi sen rakkautella.

*

Juutalainen ei raskautta itseään millään syllisyydellä (eikä **siksi** myöskään millään *probleemalla*); siksi hän on epäproduktiivinen. Hänen syllisyytensä on siinä, että hän ei *aset*a aikaa, ei tahdo lopullista tarkoitusta eikä maailmanprosessia, ei hyvää eikä pahaa. Hän vastustaa Jumalan tahtoa, joka tahtoo myös pahaa.

Viite

1. Näin ei mitään siitä, mitä on sanottu minästä ja sielusta (intelligiibelin ilmauksena empirisessä maailmassa), tule pyörretyksi; on vain annettu lausunto ontologisesta todellisuudesta. (Alkuteoksen 1. painoksen toimittaja Moriz Rappaport)